II F Ch. 9

EINLEITUNG

IN DIE

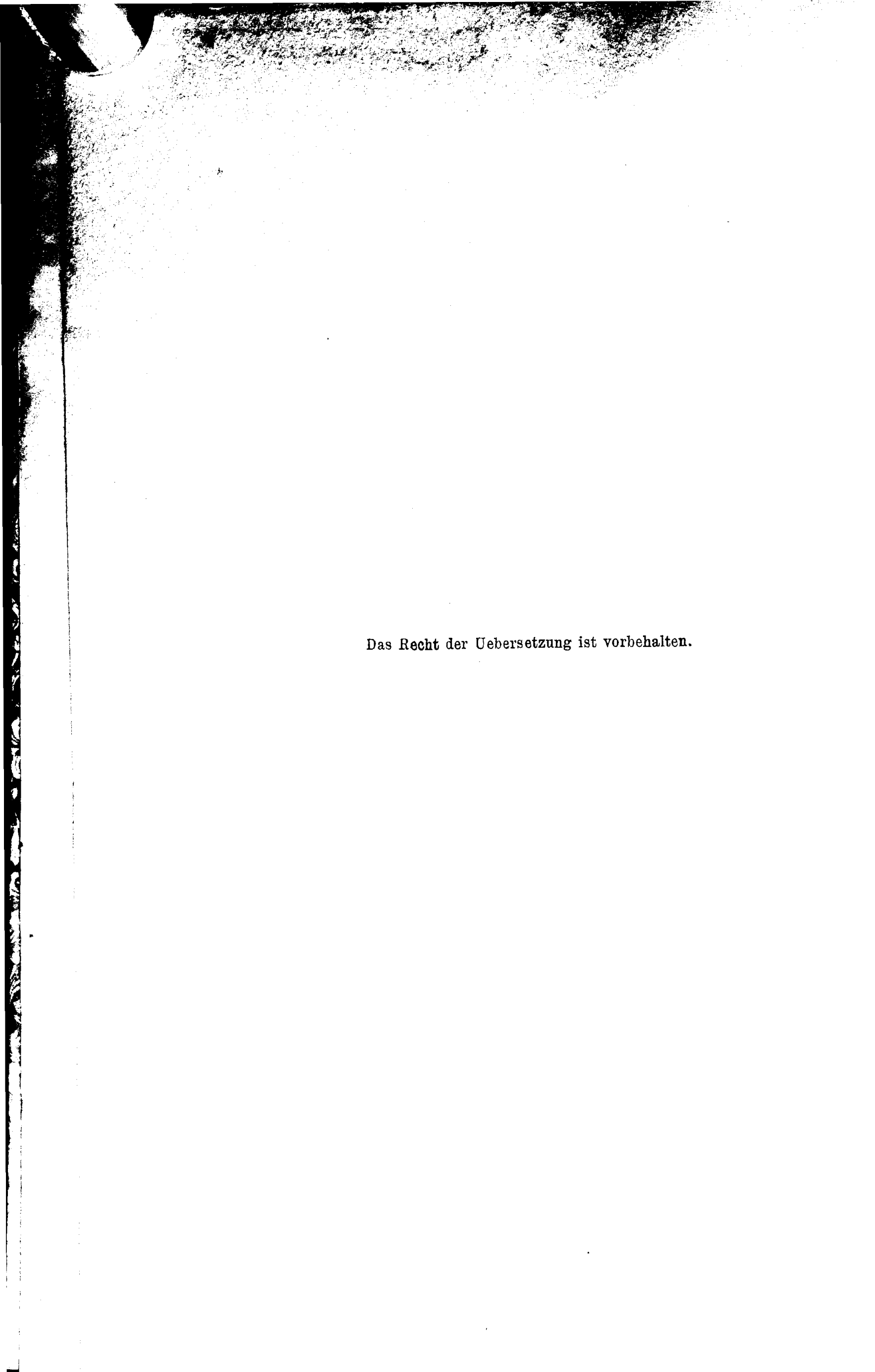
BÜCHER DES ALTEN TESTAMENTES

VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

Melanchthonhaus

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1901



Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

DER HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FACULTÄT ZU MARBURG

IN TREUER UND DANKBARER ERINNERUNG

AN DIE JAHRE 1881—1900

GEWIDMET

VOM

VERFASSER

Vorwort.

In langjähriger Arbeit ist das Buch entstanden, das ich hiermit nach wiederholten Umgestaltungen der Anlage und Ausführung der Oeffentlichkeit übergebe. Mein Entwurf war in einer andern Form schon bis gegen die Mitte der prophetischen Schriften vorgeschritten, ehe die jetzt weit verbreiteten „Einleitungen“ von Cornill und Driver zum ersten Mal erschienen, denen noch andere Bearbeitungen des selben Gegenstandes gefolgt sind. Ich würde mich nach ihrer Veröffentlichung schwerlich zu der Inangriffnahme einer neuen Darstellung entschlossen haben, aber ich habe bei reiflicher Ueberlegung keine Veranlassung gefunden, die bereits angefangene aufzugeben, und habe mich bemüht, immer mehr an ihr die besondere Art herauszuarbeiten, die ihr, wie ich hoffe, eine Berechtigung gibt, neben den Leistungen der Vorgänger zu bestehen.

Ich hatte ursprünglich die Absicht, nur eine Uebersicht über die alttestamentliche Literatur in ihren Umrisslinien zu bieten. Es kam mir dabei an auf ein Hilfsmittel zunächst für meine eigenen Vorlesungen über „Einleitung“, die ich erstmals im Winter-Semester 1882/83 zu Marburg gehalten habe, auf einen bessern Ersatz für die kurzen Dictate, die ich in Marburg diesen Vorlesungen zu Grunde zu legen pflegte. Als mir bei der Arbeit die Aufrechterhaltung des Planes aus mancherlei Gründen nicht thunlich erschien, ist daraus der Versuch entstanden, ein mehr auf die Formendetails eingehendes Bild der althebräischen Literatur zu zeichnen. Da ich ein erzählendes Verfahren auf diesem Gebiet nur für annähernd durchführbar halte und, abgesehen von dankenswerthen skizzierenden Darstellungen, für wenig instructiv,

war es mein Bestreben, die einzelnen Bücher zu charakterisieren, so wie sie sich dem Auge des urtheilenden Beobachters als eine zumeist aus verschiedenartigen Einzelheiten zusammengesetzte Gesamterscheinung darstellen. Bei der nach Eichhorn, nicht ohne einzelne Ausnahmen, mehr und mehr gebräuchlich gewordenen Bearbeitungsweise ist die „Einleitung" zu einer Aufzählung und Abwägung kritischer Wahrnehmungen geworden und dabei der Einblick in die charakteristische Gestalt der ganzen Bücher und des gesamten Gebietes vielfach verloren gegangen. Soll aber ein Ersatz gegeben werden für eine unerreichbare eigentliche Geschichte der alttestamentlichen Literatur, so gilt es, diese in ihrer Eigenart zu erfassen und ihr Werden zu reproducieren. Niemand kann mehr als ich selbst den Eindruck haben, dass meine Darstellung nur mit vielen Unvollkommenheiten dieser Aufgabe gerecht geworden ist. Bei einigen Büchern ist — unter dem Einfluss der Verschiedenheit des Gegenstandes — die Aufgabe überhaupt nur in geringerm Masse durchführbar als bei andern. Aber ich hoffe doch, dass ich einen Weg eingeschlagen habe, der neben den bisher begangenen zu einem erstrebenswerthen Ziele führt.

Manche Einzelheiten, die man in „Einleitungen" zu finden gewohnt ist, fehlen in meinem Buche. Ich habe in der Beurtheilung der Detailcomposition und des Sprachgebrauchs solches weggelassen, was zwar in Commentare oder Specialuntersuchungen gehört, aber das Bild einer Schrift oder ihrer verschiedenen Theile nicht verdeutlicht. Dafür sind in andern „Einleitungen" fehlende Besonderheiten des Inhaltes und der Form der Schriften zur Sprache gebracht, welche für das Verständniss der literarischen Art Bedeutung haben.

Um nach Möglichkeit abgerundete Bilder der einzelnen Schriften oder ihrer Theile zur Anschauung zu bringen, habe ich versucht, eine durch keinerlei Apparat unterbrochene lesbare Darstellung zu geben. Desshalb ist es nicht eine blosse Aeusserlichkeit, dass ich im Texte wie alle abkürzenden Benennungen so auch alle Verweisungen auf Capitel und

Verse vermieden habe. Wie viel Noth für den Ausdruck mir das bereitet hat, kann nur beurtheilen wer die selbe Darstellungsweise für diesen Gegenstand wählen sollte. Trotz vielen Feilens an der Form bin ich mir auch noch nach dem Abschluss des Druckes mit Bedauern bewusst geworden, dass die Mühe der Arbeit sich hie und da unvortheilhaft bemerkbar macht. Eine nicht ganz erfolglose Bemühung um diese Form wäre für die Sache selbst nicht unwichtig; denn einmal ist die Möglichkeit einer geschlossenen Zusammenfassung der literärkritischen Ergebnisse doch — von kleinern Detailfragen abgesehen — eine Art Probe ihrer Richtigkeit, und dementsprechend werden andererseits manche kritische Erwägungen geregelt durch den Versuch der Herstellung eines Gesamtbildes.

Was ich an persönlichen Anschauungen vorgetragen habe, ist — ich hoffe mich nicht zu irren — wohl alles so gefasst, dass zugleich die Auffassungen Anderer nicht nur bekannt gemacht sondern auch zum Verständniss gebracht werden. Man wolle mir nachsehen, dass ich in solchen Partieen, wo ich meine eigenen Wege gehe, eingehender in der Begründung gewesen bin als in Fällen wesentlicher Uebereinstimmung mit Andern. Ueber den Pentateuch und einen Theil der „poetischen" Schriften habe ich noch jetzt, abweichend von dem Urtheil der Mehrzahl der Fachgenossen, die Meinung, dass die Spuren nachexilischer Zeit nur Redactionen oder Interpolationen betreffen, sodass mit ihrer Constatierung nicht mehr als der erste Schritt geschehen wäre zur Gewinnung einer geschichtlichen Anschauung von diesen Büchern.

In den Literaturangaben vor den einzelnen Abschnitten war ich genöthigt, eine beschränkte Auswahl zu treffen, die nur zur ersten Orientierung dienen soll. Es wäre mir leichter und willkommener gewesen, vollständiger sein zu dürfen. Mit Bewusstsein bin ich in dem Mehr oder Weniger des Angegebenen nicht consequent gewesen und habe gelegentlich bei Fragen, die augenblicklich im Flusse sind, Arbeiten verzeichnet, deren Bedeutung hinter andern an anderer Stelle nicht genannten

Leistungen zurücksteht. Der Druck hat bis heute gerade ein Jahr gedauert. Was S. 823f. an Erscheinungen aus den Jahren 1900 und 1901 nachgetragen ist, ist alles erst veröffentlicht worden oder doch mir zugegangen, nachdem die betreffenden Partieen bereits gedruckt waren, sodass ich es nicht mehr verwerthen konnte.

Für treue Hilfe bei Lesung der Correcturen und für manchen darüber hinaus ertheilten Rath bin ich meinen Marburger Freunden Professor Johannes Weiss und Repetenten Paul Behnke zu herzlichem Danke verbunden. Für verschiedene in Einzelheiten auch von Andern empfangene freundliche Winke wollen die Geber den Dank in der Aufnahme des Gegebenen zwischen den Zeilen lesen.

Berlin den 3. Juli 1901.

Wolf Wilhelm Baudissin.

Inhalt.

Seite

Erster Theil.

Der Pentateuch und die Geschichtsbücher.

Erster Abschnitt.

Der Pentateuch und das Buch Josua.

Zweiter Abschnitt.

Die den Hexateuch fortsetzenden ältern Geschichtsbücher.

Seite

Dritter Abschnitt.

Die jüngern Geschichtsbücher.

Erste Abtheilung.

Die Bücher Chronik, Esra und Nehemia.

Zweite Abtheilung.

Kleinere Erzählungsbücher.

Zweiter Theil.

Die Prophetenbücher.

Erster Abschnitt.

Die Propheten und die nach ihnen genannten Bücher.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Das Buch Jesaja.

Dritter Abschnitt.

Das Buch Jeremia.

Vierter Abschnitt.

Das Buch Ezechiel.

Fünfter Abschnitt.

Das Buch der zwölf Kleinen Propheten.

Sechster Abschnitt.

Das Buch Daniel.

Dritter Theil.

Die poetischen Bücher.

Erste Gruppe.

Die poetischen Bücher vorwiegend lyrischen Inhaltes.

Erster Abschnitt.

Das Buch der Psalmen.

Zweiter Abschnitt.

Das Buch der Klagelieder.

Dritter Abschnitt.

Das Hohelied.

Register.

Abkürzungen.

BC. = Biblischer Commentar über das Alte Testament herausgegeben von Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch.
BW. = Theologisch-homiletisches Bibelwerk . . . herausgegeben von I. P. Lange.
E = elohistische Schrift des Hexateuchs (s. S. 83 Anmerkg. 7).
H = Heiligkeitsgesetz des Pentateuchs (s. S. 145 Anmerkg. 1).
HkAT. = Handkommentar zum Alten Testament ... herausgegeben von W. Nowack.
J = jahwistische Schrift des Hexateuchs (s. S. 83 Anmerkg. 7).
JE = jehovistisches Buch des Hexateuchs (s. S. 83 Anmerkg. 7).
KEH. = Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig, S. Hirzel.
KHC. = Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament ... herausgegeben von Karl Marti.
KK. = Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen . . . herausgegeben von Hermann Strack und Otto Zöckler.
P = priesterliche Schrift des Hexateuchs (s. S. 84 Anmerkg. 1).
SBOT. = *The sacred Books of the Old Testament,* herausgegeben von Paul Haupt (s. den vollständigen Titel S. 55).
ZAW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von Bernhard Stade, 1881 ff.

Vorbemerkungen.

I. Die Aufgabe und ihre frühern Behandlungen.

1.

§ 1.

Die ältesten Reste der Literatur des Volkes Israel sind vereinigt in der Sammlung hebräischer Schriften, welche die Kirche von der Synagoge als eine heilige überkommen hat.

Eine Reihe von Schriften des spätern Judenthums, die uns in griechischer Sprache überliefert sind, wurde von den alexandrinischen Juden mit den Büchern der hebräischen heiligen Sammlung zusammengestellt und geniesst in der christlichen Kirche gleichfalls, nach der Verschiedenheit der Confessionen in verschiedenem Grade, Ansehen. Mit Uebertragung einer bei den griechischen Kirchenvätern von andern Schriften gebrauchten Bezeichnung werden diese nur in die alexandrinische Sammlung aufgenommenen Schriften Apokryphen genannt, ein Name, womit ursprünglich Bücher bezeichnet wurden, die sich nicht in dem Lichte des allgemeinen kirchlichen Gebrauchs befanden. Die Apokryphen können in einer geschichtlichen Darstellung als eine Fortsetzung der althebräischen Literatur zugleich mit dieser behandelt werden, wie dann etwa auch noch andere, in die alexandrinische heilige Sammlung nicht aufgenommene griechische Schriften, deren jüdische und vom Christenthum unabhängige Entstehung anzunehmen ist.

Literatur zu § 1 f.: Hermann Hupfeld, Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung, 1844. Derselbe, Noch ein Wort über den Begriff der sogenannten biblischen Einleitung, in: Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1861. — Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, 1869. T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament criticism, Biographical, descriptive, and critical studies*, London 1893.

Wir schliessen unsererseits diese ganze griechisch-jüdische Literatur, deren Grenzen nach Seite der christlichen Literatur hin fliessend sind, aus. Darzustellen bleibt dann ein Literaturgebiet, dem seine Sprache einen einheitlichen Charakter verleiht. Freilich beruht diese mit Rücksicht auf die Sprache gezogene Begrenzung lediglich eben darauf, dass nur die jetzt noch in hebräischer Sprache vorhandenen oder doch nur die vollständig in dieser Sprache vorhandenen Bücher in die heilige Sammlung der Palästiner aufgenommen worden sind. Auch von den uns griechisch überlieferten Schriften der vorchristlichen jüdischen Literatur waren mehrere ursprünglich hebräisch geschrieben. Von einem hebräischen Texte des bis dahin nur in der griechischen Uebersetzung bekannten Buches Jesus Sirach sind neuerdings Fragmente aufgefunden worden, die, was allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist, als der Originalschrift angehörend bestimmt worden sind. Dies Buch ist um etwas älter als mindestens ein Buch der Sammlung des hebräischen Alten Testamentes. Die nicht in die heilige Sammlung der Palästiner aufgenommenen hebräischen Bücher sind bis auf jene Reste der Originalschrift des Siraciden verloren gegangen, weil auf ihre Erhaltung keine Sorgfalt verwendet wurde. — Eine gewisse Unsicherheit in der Grenzlinie des darzustellenden Gebietes ist in keinem Falle zu vermeiden. Die von uns in's Auge gefasste Literatur ist jedenfalls durch ihre Geschichte zu einer einheitlichen, in sich abgeschlossenen Grösse geworden.

Eine geschichtliche Untersuchung der alttestamentlichen Schriften hat wie alle Literaturgeschichte das Ursprüngliche und Secundäre in dem Ueberlieferten zu sondern und die zeitliche Folge des Einzelnen zu suchen. Dies Verfahren ist auf unserm Gebiet dadurch erschwert, dass das hebräische Alterthum, wie mehr oder weniger überhaupt der alte, zum Theil auch noch der spätere Orient, wenig Rücksicht nahm auf den individuellen Charakter überkommener Schriften, sondern sie vielfach mit jeder neuen Ausgabe, d. h. Abschrift, nach dem Standpunkt des neuen Herausgebers erweiterte und modificierte. Diese Behandlung ist den Schriften des Alten Testamentes bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, der für die verschiedenen Schichten der Sammlung ein verschiedener ist, zu

Theil geworden, gerade weil diese Schriften als heilige galten und als solche nicht einen zeitlichen sondern einen bleibenden Werth hatten und haben sollten. Die durch solche Umgestaltungen nothwendig gewordene mühsame, zum Theil nur tastende Ermittelung der zeitlichen Folge der einzelnen Bestandtheile in den alttestamentlichen Büchern ist nicht nur von literaturgeschichtlicher Bedeutung. Erst sie ermöglicht das Verständniss der Geschichte, die in diesen Büchern als ihren Urkunden bezeugt ist und ihnen als solchen eine einzigartige Bedeutung verleiht, der Geschichte der Gotteserkenntniss in Israel, die vorbereitend wurde für das Christenthum. Allerdings nicht dem Verständniss des Entstehens, aber doch dem des Werdens und Wachsens jener Erkenntniss wird durch die literaturgeschichtliche Untersuchung der Weg gebahnt.

Die Geschichte der alttestamentlichen Schriften in der Form einer fortlaufenden Erzählung der alttestamentlichen Literaturentwickelung zu geben, ist nur mit Einschränkungen möglich wegen der Unsicherheit mancher Ergebnisse der geschichtlichen Beurtheilung. Es verdient desshalb, namentlich um eine Orientierung über die Sachlage zu erreichen, eine gesonderte Behandlung der einzelnen Bücher in der uns überlieferten Gestalt den Vorzug. Vorauszuschicken ist dann eine Darstellung dessen, was von der Entstehung der uns vorliegenden Sammlung bekannt ist, und eine Beurtheilung des überlieferten Textes, diese weil sie Aufschluss ertheilt über Veränderungen, die an der ursprünglichen Gestalt der Schriften vorgenommen worden sind, jene weil sie uns angibt, in welchen Grenzen sich die Untersuchung über die Entstehung der einzelnen Bücher zu bewegen hat. Diese Grenzen stellen sich freilich bei der Spärlichkeit unseres Materials für die Geschichte der Entstehung der Sammlung als so weite heraus, dass im Detail vielmehr die Geschichte der Sammlung auf Grund der Beurtheilung der einzelnen Bücher zu construieren ist. Aber wir wissen doch so viel über den Abschluss der Sammlung, dass dadurch der innern Kritik der einzelnen Bücher immerhin gewisse Grenzen gesteckt werden.

Eine so geordnete Behandlung der Literatur bewegt sich in rückwärts gerichteter Folge, ausgehend von der Sammlung in ihrer heutigen Beschaffenheit und zuletzt bei der Be-

sprechung der einzelnen Bücher zu den Quellenschriften gelangend, aus denen die alttestamentlichen Bücher entstanden sind. Eine eigentliche Literaturgeschichte könnte erst das Resultat dieses Verfahrens sein.

Mit der Geschichte der Entstehung der alttestamentlichen Sammlung und der in ihr enthaltenen einzelnen Schriften kann etwa auch die ihrer Verwerthung bis auf die Gegenwart verbunden werden, also die Geschichte der Auslegung in Synagoge und Kirche. In diesem Sinne würde man genauer von einer Geschichte des Alten Testamentes statt von einer solchen der Schriften des Alten Testamentes zu reden haben. Die engere Begrenzung auf die Entstehungsgeschichte der Sammlung und ihrer einzelnen Bücher darf den Vorzug erhalten desshalb, weil sie die Literatur, um die es sich handelt, an und für sich darstellt, unabhängig von der einem andern Gebiet der Geschichte angehörenden Untersuchung dessen, was mit diesen Schriften vorgenommen worden ist, ohne doch sie selbst zu beeinflussen. Solches wird besser der Geschichte der Synagoge und Kirche zugewiesen.

Die Behandlung der Geschichte der Schriften des Alten Bundes hat man sich gewöhnt mit dem Namen „Einleitung in das Alte Testament" zu bezeichnen. Der Name ist in dieser Auffassung der Rest einer ältern Bezeichnungsweise, die unter demselben Namen mit dem Literaturgeschichtlichen noch Anderes zusammenfasste, dem man mit Recht und mit Unrecht eine vorbereitende Stellung zur Einführung in die alttestamentliche Wissenschaft zuerkannte.

In der folgenden Darstellung soll die Geschichte der Sammlung des Alten Testamentes und die des Textes nur skizziert werden, um eine Grundlage zu bilden für das Verständniss der Ueberlieferung und damit auch für das der Entstehung der einzelnen Bücher. Desshalb ist für die ganze Darstellung die Bezeichnung einer Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, nicht einer Einleitung in das Alte Testament gewählt worden.

§ 2. 2.

Von „Einleitung in das Alte Testament" im Sinn einer geschichtlichen Darstellung der Entstehung des alttestamentlichen

Schriftthums kann erst die Rede sein seit einem epochemachenden Werke des katholischen Theologen Richard Simon im siebzehnten Jahrhundert. Der Name freilich von Einleitungen in die heilige Schrift kommt schon viel früher vor.

Die älteste so benannte Darstellung scheint die griechisch geschriebene eines gewissen Hadrian zu sein, der wahrscheinlich in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts schrieb: *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς.* Dies Buch bietet eine Art biblischer Rhetorik. Eher enthält Ansätze zu einer Einleitung in unserm Sinne das erste Buch der kleinen Schrift des aus Afrika stammenden Junilius, eines Quaestor sacri palatii unter Justinian; seine Schrift trägt den Titel: *Instituta regularia divinae legis* und ist wahrscheinlich um das Jahr 550 geschrieben. Darin wird unter anderm gehandelt von den „Aeusserlichkeiten“ (*superficies*) der heiligen Schriften: Darstellungsart, Verfasser, Redeweise, Anordnung.

Nur zerstreute Bemerkungen über den Ursprung alttestamentlicher Bücher finden sich bei den Kirchenvätern, so bei Hieronymus und Augustin. Cassiodorius (gest. um 570) verzeichnete in seiner Schrift *De institutione divinarum litterarum*, die eine Art Encyklopädie der Theologie zum Gebrauch der Mönche sein soll, unter anderm auch das, was die Kirchenlehrer über die Bücher der heiligen Schrift oder in Anlehnung daran geschrieben, und gibt Anweisungen zur Lectüre der heiligen Bücher. Er nennt unter den *introductores Scripturae divinae* nach Hadrianus auch Junilius.[1])

Wo das christliche Mittelalter sich mit dem Alten Testament beschäftigte, geschah dies von ganz andern Gesichtspunkten aus als dem einer literaturgeschichtlichen Auffassung.[2])

---

1) c. X.

2) Die dem Mittelalter mit Unrecht häufig abgesprochene Beschäftigung mit dem Alten Testament tritt als eine vielmehr sehr eingehende zu Tage in den dem Alten Testament entnommenen Beispielsammlungen und sittlichen Ermahnungen sowie in den Verwerthungen der Weissagung bei den mittelalterlichen Predigern (s. Diestel, Geschichte des Alten Testamentes, S. 225 f.). Ganz besonders aber ergibt sich die Versenkung in das Alte Testament aus einem Mysterienspiel, das über den gesamten Umfang der alttestamentlichen Geschichte als einer auf die Erlösung durch Christus vorbereitenden sich ausdehnt, nach einer Ausgabe vom Jahre 1500 veröffentlicht von dem Baron James de Rothschild (und Émile Picot):

Diese kam dagegen, wenn auch nur sehr vereinzelt, zur Geltung bei jüdischen Exegeten des Mittelalters. In der christlichen Kirche wurde das Interesse für das Alte Testament wieder neu erweckt durch das Schriftprincip der Reformatoren. Hilfreich stand ihnen zur Seite die durch den Humanismus angeregte Zuwendung zu den Sprachen des Alterthums. Aber die Reformatoren beschäftigten sich mehr mit der dogmatischen und ethischen Verwerthung des Alten Testamentes als mit Reflexionen über seine Entstehung. Nur einzelne Schriftsteller des sechzehnten Jahrhunderts äusserten Vermuthungen speciell über die Abfassung des Pentateuchs.

Was in diesem und dem folgenden Jahrhundert unter dem Titel einer Isagoge in die heilige Schrift erschien, lieferte allerhand Vorkenntnisse mit traditioneller Beurtheilung, ohne ein geschichtliches Verständniss der Bibel anzustreben, am wenigsten des Alten Testamentes. Nur eine allerdings wichtige Vorfrage der alttestamentlichen Literaturgeschichte, die nach der Integrität des Textes, nämlich nach der Ursprünglichkeit der hebräischen Vocalzeichen, kam zur Geltung in einem um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts mit Gelehrsamkeit und Leidenschaft geführten Streite. Er wurde veranlasst durch die Untersuchungen des jüdischen Gelehrten Elias Levita, in denen er sich mit dem überlieferten hebräischen Texte beschäftigte (1538). Als Vertreter einer freiern Auffassung standen in diesen Verhandlungen auf der einen Seite der reformierte Theologe Ludovicus Cappellus und der Katholik Johannes Morinus, ein Oratorianer; ihnen gegenüber vertheidigte im Interesse der reformierten Inspirationslehre die Ursprünglichkeit auch der Vocalzeichen Johannes Buxtorf

Le Mistère du Viel Testament, Paris, 6 Bde. 1878—1891. Dies Mysterienspiel ist allerdings nicht älter als das fünfzehnte Jahrhundert (L. Petit de Julleville, *Les Mystères*, Paris 1880, Bd. II, S. 352), ist aber vorbereitet durch den lateinischen Dialog des Mysteriums der Propheten. Dieses kommt in verschiedenen Formen seit etwa 1100 vor (a. a. O., Bd. I, S. 37) und ist als ein Bestandtheil aufgenommen worden in ein umfangreicheres normannisches Drama Adams, das noch dem zwölften Jahrhundert angehört (a. a. O., S. 90). Entstanden ist das Mysterium der Propheten aus einer fälschlich dem Augustin zugeschriebenen Predigt, in der dreizehn prophetische Verkünder Jesu Christi auftreten, darunter sieben alttestamentliche von Mose an bis auf Nebukadnezar und Daniel (a. a. O., S. 35).

der jüngere, der Erbe der wissenschaftlichen Ueberzeugungen seines gleichnamigen Vaters. Auch die werthvollen Prolegomenen des gelehrten Bischofs von Chester Brian Walton in der von ihm herausgegebenen Londoner Polyglottenbibel vom Jahre 1657 enthalten nicht mehr als Vorbereitendes für eine literaturgeschichtliche Behandlung der Bibel: Untersuchungen über Buchstabenschrift, hebräische Sprache, Bibelausgaben, Lesarten, Uebersetzungen.

Richard Simon's schicksalreiches Werk: *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678,[1]) das oben als der eigentliche Anfang einer wissenschaftlichen Behandlung unseres Gegenstandes bezeichnet wurde, war in dem Jahrhundert seines Erscheinens vorbereitet worden durch nur gelegentliche, aber wichtige Bemerkungen von Thomas Hobbes und besonders von Spinoza über die alttestamentliche Literatur überhaupt, von Isaac Peyrerius (de la Peyrère) über den Pentateuch. Die Beobachtungen der eben Genannten blieben aber doch nur Andeutungen, die allerdings Fingerzeige boten für die ganze künftige Entwickelung der Kritik der alttestamentlichen Literatur, namentlich des Pentateuchs. Auch Simon, der mit seiner Auffassung vom Pentateuch an die ihm bekannte Schrift de la Peyrère's[2]) anknüpfte, lieferte nicht mehr als Ansätze zu einer geschichtlichen Behandlung, aber einer solchen des ganzen Alten Testamentes, seiner einzelnen Bücher und der kanonischen Sammlung. Am eingehendsten bespricht er unter den einzelnen Büchern den Pentateuch. Er betont aber für alle Bücher, dass sie ihre Geschichte haben, dass sie, namentlich die historischen Bücher, nicht das Werk einzelner Autoren sind, sondern uns in der überarbeiteten Gestalt vorliegen, die sie unter der Hand compilierender oder ergänzender Redactoren erhalten haben. Am sorgfältigsten behandelt Simon die Geschichte des Textes und der Uebersetzungen und gibt

1) Nach Confiscierung der ersten Ausgabe erschienen mehrere andere, nicht alle correct, die letzte französische 1685 zu Rotterdam; ihr liegt eine Neubearbeitung von R. Simon selbst zu Grunde, s. Aug. Bernus, *Notice bibliographique sur Richard Simon*, Basel 1882, S. 5f. (*Extrait de l'essai de Bibliographie Oratorienne, par le Père A.-M.-P. Ingold*).

2) *Hist. crit. l.* I, *ch.* 2 und 5. Indirect wenigstens kannte er auch Spinoza's Bemerkungen über das Alte Testament (*l.* III, *ch.* 16).

auch eine Geschichte der Auslegung des Alten Testamentes. Unter seinen Gegnern bekämpfte Johannes Clericus (Jean Leclerc 1685)[1]) neben Einzelheiten des geschichtlichen Urtheils, das er im Princip doch anerkannte, nur die theologischen Consequenzen Simon's, in denen er das Schriftprincip des Protestantismus angefochten hatte. Dagegen trat gegen die ganze historisch-kritische Behandlungsweise vor Andern auf der Herold und das Muster aller traditionalistischen Reaction auf diesem Gebiet, Johann Gottlob Carpzov (1721. 1728), mit Gelehrsamkeit und Consequenz seinen Standpunkt vertheidigend.[2])

Erst seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts brach sich in weiterm Umfang eine geschichtliche Behandlungsweise Bahn. Sie wurde von zwei Seiten neu angeregt. Johann Salomo Semler (1773)[3]) bekämpfte die bis dahin verbreitete theologische Vergeistigung des Alten Testamentes. Er verfuhr dabei mit nicht sehr tief gehender, mehr auflösender als einen neuen Aufbau bietender Kritik, indem er die particularistischen Schranken des Alten Testamentes in ihrer geschichtlichen Entwickelung und Berechtigung ohne Billigkeit mit dem geringen Verständniss einer nach allgemeinen Gesichtspunkten verfahrenden *liberalis interpretatio* beurtheilte. Von ganz andersartigem Geist erfüllt, wirkten und wirken bis auf den heutigen Tag befruchtend die ästhetisch feinsinnigen Darstellungen Johann Gottfried Herder's.[4]) Namentlich mit den poetischen Stücken des Alten Testamentes sich beschäftigend, prüfte er diese unter Vergleichung der poetischen Literatur anderer Völker, besonders der orientalischen, mehr auf die Klangfarbe ihrer Stimme im Völkerconcert als auf den Inhalt und seine realistischen Voraussetzungen. Von Semler und

1) In der anonymen Schrift: *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire,* Amsterdam.

2) *Introductio ad libros canonicos Bibliorum Veteris Testamenti,* Leipzig 1721 (in drei Theilen 1714. 1720. 1721), *editio secunda* 1727. *Critica sacra Veteris Testamenti,* Leipzig 1728.

3) *I. S. Semleri Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem, Halae Magdeb.* 1773.

4) Besonders in: Salomons Lieder der Liebe, 1778; Vom Geist der Ebräischen Poesie, 1782f.

Herder angeregt, aber weder an Schärfe des kritischen Urtheils jenem noch an Feinheit des ästhetischen Verständnisses diesem ebenbürtig, schrieb mit breiter Rhetorik die erste vollständige „Einleitung in das Alte Testament" Johann Gottfried Eichhorn (seit 1780).[1]) Semler's negative Kritik wurde dann in gediegenerer Weise und in pietätvollerm Tone wieder aufgenommen durch Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1817).[2]) Er blieb, wie in der Zerstörung überkommener Anschauungen, so auch, namentlich an einem wichtigen Punkte der Pentateuchkritik, in neuem positivem Aufbau den Spätern massgebend.

Ein Bild vom Verlauf der alttestamentlichen Literaturentwickelung als eines Theiles der Gesamtgeschichte des Volkes Israel zeichnete Heinrich Ewald (seit 1843).[3]) Er brachte den grandiosesten Trägern der alttestamentlichen Geschichte, den von den frühern Kritikern und Literaturhistorikern, Herder und Eichhorn nicht ausgenommen, durchaus nicht verstandenen Propheten, die Auffassung einer annähernd congenialen Natur entgegen; dabei liess er sich freilich verleiten, auch Literärkritik zu betreiben wie von dem Standpunkt eines der das Vergangene beschauenden prophetischen Geschichtschreiber des Alten Testamentes. In der Reihe der verschiedenen unter Ewald's Einfluss entstandenen Darstellungen der alttestamentlichen Literaturentwickelung zeichnen sich aus, als eine kurze Einführung für weitere Kreise, geschrieben in fliessender Form auf Grund eingehender Studien die von Theodor Nöldeke (1868)[4]), als ein vortreffliches

---

1) 1. Aufl., 3 Thle. 1780—1783; 4. Aufl., 5 Bde. 1823f.

2) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, 6. Aufl. 1845 (letzte von de Wette selbst besorgte Ausgabe; 7. Aufl. 1852 nach de Wette's Tode, von ungenanntem Herausgeber; 8. Aufl. bearbeitet von Eberhard Schrader).

3) Geschichte des Volkes Israel bis Christus, 7 Bde. und 1 Bd. Anhang, 1843—1859; 3. Aufl. 1864—1868. Schon vorher: Die poetischen Bücher des Alten Bundes (Die Dichter des Alten Bundes), 1835—1839; Die Propheten des Alten Bundes, 1840f.

4) Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. — Ohne Anspruch auf selbständige Forschung zu erheben, gibt eine populäre Darstellung der Ergebnisse Anderer, besonders Ewald's, die

Lehrbuch, das freilich nicht recht ausreichend über die Beurtheilungen Anderer orientiert, die Bearbeitung von de Wette's Einleitung durch Eberhard Schrader (1869).[1]) Viele literaturgeschichtliche Fragen werden behandelt in den Commentaren der beiden zunächst von Ewald ausgegangenen, in ihrer Entwickelung aber sehr verschiedenartigen hervorragenden Exegeten, des fein beobachtenden Ferdinand Hitzig (gest. 1875) und des gründlich untersuchenden August Dillmann (gest. 1894). Friedrich Bleek's (gest. 1859) nachgelassene Vorlesungen[2]) gaben mit unbefangenem, aber sehr conservativ gerichtetem, ruhig sichtendem Urtheil ein zuverlässiges Bild von dem Stande der Kritik um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.

Angeregt durch die von Karl Heinrich Graf (1866) vertretene Anschauung über die Entstehung des Pentateuchs, reconstruierte in einer neuen Weise, welche die Ewaldische und überhaupt die ältere Auffassung der Literaturgeschichte in wichtigen Punkten geradezu umkehrte, der Holländer Abraham Kuenen (1869. 1870)[3]) mit Scharfsinn und Akribie die Entwickelung der alttestamentlichen Religion, wie sie seinem kritischen Urtheil sich darstellte, im Zusammenhang mit der Volks- und Literaturgeschichte. Erst später hat er von demselben Standpunkt aus auch in der Umarbeitung eines ältern, in der ersten Auflage noch mit anderer geschichtlicher Auffassung geschriebenen Werkes die Entstehung der alttestamentlichen Literatur selbständig behandelt. Er hat in dieser Arbeit mit leider sehr unförmlicher Darstellungsweise ein fast unerschöpfliches Repertorium aller Einleitungsfragen geboten.[4])

---

kleine Schrift von A[dolf] Hausrath, Geschichte der alttestamentlichen Literatur in Aufsätzen, 1864.

1) Die 8. Aufl. von de Wette's Einleitung, neu bearbeitet von Eberhard Schrader.

2) Einleitung in das Alte Testament, herausgegeben von Johannes Bleek und Adolf Kamphausen, 1. Aufl. 1860, 3. Aufl. besorgt von Adolf Kamphausen; über Aufl. 4ff., bearbeitet von J. Wellhausen, s. weiter unten.

3) *De Godsdienst van Israël*, 2 Thle., Haarlem.

4) *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden verbonds*, 3 Thle., Leiden, 1. Aufl. 1861—1865; 2. Aufl. 1887ff. (fortgesetzt von J. C. Matthes, noch unvollendet), deutsche Uebersetzung von Th. Weber, fortgesetzt (leider nicht ohne Incorrect-

Seine Gesamtbeurtheilung theilt in neuer geistvoller Beobachtung der Quellen und ihrer Verarbeitungen Julius Wellhausen, der seine Anschauung von der alttestamentlichen Literaturentwickelung zunächst in einer als Grundlage für eine Geschichte Israels gedachten Geschichte des Cultus und der Tradition niederlegte (1878).[1]) Ursprüngliches wie Redactionelles der alttestamentlichen Schriften wird hier in seiner geschichtlichen Folge einem ohne Digression zum Abschluss strebenden System eingegliedert. Wellhausen's glänzende Darstellung und andere neuere, die ihre Anregung von ihm empfingen, construieren die Literaturentwickelung nicht sowohl, wie Ewald und seine Zeitgenossen, nach dem Abhängigkeitsverhältniss der Schriften und Quellen unter einander, weniger auch nach der Möglichkeit, sie mit Bezug auf Sprache und Inhalt in dem Rahmen einer bestimmten politischen Periode unterzubringen als nach innern Merkmalen, nach den Anschauungen, namentlich den religiösen, ihrer Ursprünglichkeit oder Compliciertheit.

Ohne diese neueste Wendung der alttestamentlichen Kritik noch berücksichtigen zu können, fasste im Jahr 1878 Paul Kleinert mit selbstloser Zurückhaltung des eigenen Urtheils den Gesamtstoff der bisherigen Entwickelung in übersichtlicher Form zusammen.[2]) Erst im Jahr 1881 entschloss sich Eduard Reuss[3]), derjenige, von welchem die neue Wendung der alttestamentlichen Kritik, soweit sie an seinen Schüler K. H. Graf sich anlehnt, ausgegangen war, zu einer zusammenfassenden Entwickelung seiner literargeschichtlichen Urtheile. Mit seiner classisch geschulten, allerdings mehr brillanten als fesselnden Darstellungsgabe lieferte er zum ersten Male den Beweis, dass die alttestamentliche Literatur auch in erzählender

---

heiten) von Th. Müller, unter dem Titel: Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, 1887 ff.

1) Geschichte Israels von J. Wellhausen, Bd. I. Dasselbe Werk von der 2. Aufl. an unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, 5. Aufl. 1899. Vgl. J. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, 1. Aufl. 1894, 3. Aufl. 1897. Vierte (1878) bis sechste (1893) Aufl. der Einleitung Bleek's von J. Wellhausen.

2) Abriss der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform.

3) Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, 2. Aufl. 1890.

Form sich behandeln lässt, freilich nur dann, wenn nicht bloss auf eine zusammenhängende Darstellung abweichender Anschauungen und verschiedener Möglichkeiten sondern auch auf überzeugende Wirkung durch Orientierung und Belehrung verzichtet wird. Wieder in der altgewohnten Form einer Darstellung der einzelnen Bücher behandeln den Stoff die Einleitung von Hermann Strack (1883)[1], die nachgelassenen Vorlesungen Wilhelm Vatke's (gest. 1882)[2] und Eduard Riehm's (gest. 1888)[3], sowie die Werke von Carl Heinrich Cornill (1891)[4], S. R. Driver (1891)[5], Eduard König (1893).[6] Dagegen hat der Holländer G. Wildeboer (1893)[7] auf's neue eine Darstellung in geschichtlicher Folge versucht, ebenso in kurzem Ueberblick Emil Kautzsch (1894).[8]

Eingeflochten ist die Literaturgeschichte den Darstellungen der israelitischen Volksgeschichte von Ernest Renan (1887 ff.)[9] und Bernhard Stade (1887. 1888)[10] und vieles dahin Gehörende enthalten in der Geschichte des Volkes Israel von

1) Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen, 5. Aufl. 1898.

2) Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament, herausgegeben von H. Preiss, 1886.

3) Einleitung in das Alte Testament, herausgegeben von A. Brandt, 2 Bde. 1889 f.

4) Einleitung in das Alte Testament, 3. und 4. Aufl. 1896.

5) *An Introduction to the Literature of the Old Testament,* Edinburgh, 7. Aufl. 1898. Deutsche Uebersetzung von J. W. Rothstein: Einleitung in die Litteratur des alten Testaments, 1896 (nach Aufl. 5).

6) Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments.

7) *De letterkunde des ouden verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan*, Groningen. Deutsche Uebersetzung „unter Mitwirkung des Verf.“ von F. Risch: Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, 1895.

8) Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Baethgen u. s. w. übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, in den Beilagen; 2. Aufl. 1896, daraus als „Sonderabdruck“: Emil Kautzsch, Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, 1897.

9) *Histoire du peuple d'Israël*, 5. Bde., Paris 1887—1893. Deutsche Uebersetzung von E. Schaelsky: Geschichte des Volkes Israel, 1894.

10) Geschichte des Volkes Israel, 2 Bände.

Rudolf Kittel (1888. 1892)[1]), einzelnes auch in der von Hermann Guthe (1899).[2]) Vielfach berühren sich mit unserm Gegenstand die Darstellungen der Geschichte der israelitischen Religion von Hermann Schultz (1869)[3]), Bernh. Duhm (1875)[4]), Rudolf Smend (1893)[5]), Karl Marti (1894)[6]), August Dillmann (1895).[7])

Einige der wichtigsten zu unserm Gegenstand gehörenden Fragen behandelte in grossen Zügen W. Robertson Smith in einer Reihe von Vorlesungen (1881), die nach der Bedeutung des Einzelnen für die Einführung in die alttestamentliche Kritik geordnet sind.[8])

Der historisch-kritischen Schule stellte sich in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eine Repristination des Traditionellen entgegen, die, in ihren Anfängen nicht überall unberechtigt, den auf Seite der Kritiker hie und da bestehenden Mangel an Verständniss für den religiösen Geist der alttestamentlichen Schriften aufzudecken bestrebt war. Als gelehrtester stand an der Spitze dieser Reaction, den Nachfolgern die Gedanken wie die Argumentation übermittelnd, Ernst Wilhelm Hengstenberg (seit 1831).[9]) Seinen Spuren folgten ohne Förderung des geschichtlichen Verständnisses Heinr. Andr. Christoph Hävernick (seit 1836)[10]) und Carl Friedrich

1) Geschichte der Hebräer von R. Kittel, 2 Halbbände.

2) Geschichte des Volkes Israel.

3) Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl. 1896.

4) Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion.

5) Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1899.

6) August Kayser's Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. neu bearbeitet von Karl Marti; 3. Aufl. 1897 unter dem Titel: Geschichte der Israelitischen Religion von Karl Marti.

7) Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, Aus dem Nachlass herausgegeben von Rud. Kittel.

8) *The old Testament in the Jewish Church*, London und Edinburgh. Deutsche Uebersetzung von J. W. Rothstein unter dem Titel: Das alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung, 1894.

9) Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament, 3 Bde. 1831—1839.

10) Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament, 3 Thle., Theil 3 ausgearbeitet von Carl Friedrich Keil, 1836 bis 1849. Die 2. Aufl. des I. Bandes, besorgt von Keil 1854 und 1856, habe ich nicht gesehen.

Keil (1853).[1]) Eine vermittelnde Stellung nahm in seinen zahlreichen, gelehrten und durch die Wärme religiösen Empfindens belebten Commentaren zu alttestamentlichen Büchern Franz Delitzsch (gest. 1890) ein, der sich aus anfänglicher Gebundenheit an die Tradition mehr und mehr zu einer geschichtlichen Anschauung der alttestamentlichen Literatur entschloss.[2])

In zunehmendem Grade zeigen sich in literaturgeschichtlichen Fragen durch das von den Autoritäten der Kirche Gebilligte bestimmt die „Einleitungen" katholischer Verfasser von Johann Jahn (1793) an bis auf Franz Kaulen (seit 1876). Wohl aber haben sich auch noch nach Richard Simon katholische Gelehrte um Einzelheiten der Textgeschichte verdient gemacht, so F. Kaulen um die Geschichte der Uebersetzungen. Auch haben andere mit historischer Auffassung werthvolle Einzeluntersuchungen zu literaturgeschichtlichen Problemen geliefert, nicht nur in früherer Zeit, wie, um von dem katholischen Laien Jean Astruc (gest. 1766) zu schweigen, an der Wende des achtzehnten Jahrhunderts Alexander Geddes (gest. 1802) und um die Mitte des neunzehnten Franz Carl Movers (gest. 1856), sondern auch noch in der Gegenwart, wie Gustav Bickell und A. Van Hoonacker.

Auf jüdischer Seite wurden nach den genialen, wie in visionärer Anschauung empfangenen Ausblicken in die alttestamentliche Literaturentwickelung, mit denen Spinoza um mehr als ein Jahrhundert der alttestamentlichen Wissenschaft vorauseilte, auch noch neuerdings werthvolle Beiträge zu einzelnen Einleitungsfragen dargeboten, so unter Andern von Leopold Zunz (gest. 1886) und Abraham Geiger (gest. 1874) zu dem

---

1) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testamentes, 3. Aufl. 1873. — Eine Erneuerung der Darstellungsart Keil's bietet Eduard Rupprecht, Wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das Alte Testament, 1898.

2) Dem Standpunkt Delitzsch's ist verwandt das bescheidene und liebenswürdige, in seiner Art vortreffliche Compendium von Charles H. H. Wright, *An introduction to the Old Testament*[4], London 1898 (Vorrede zu Aufl. 1 von 1890), geschrieben mit der vorsichtigen Zurückhaltung eines Conservativen, der milden Beurtheilung eines Unterrichteten und der praktischen Kürze eines Engländers.

Einfluss der jüdischen Schriftgelehrsamkeit auf den überlieferten alttestamentlichen Text [1]) und zu den in den jüngern alttestamentlichen Schriften vorliegenden Anfängen der Schriftgelehrsamkeit. [2])

---

1) Abraham Geiger, Urschrift und Uebersetzungen, 1857 (s. zu § 17).

2) Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, 1832; 2. Aufl. herausgegeben von N. Brüll, 1892.

II. Form und Ueberlieferung des Alten Testamentes.

Erster Abschnitt.

Die sprachliche Gestalt des Alten Testamentes.

Erstes Capitel.

Die Entwickelung des alttestamentlichen Hebräisch.

§ 3. 1.

Mit Ausnahme einiger kleinen aramäischen Stücke [1]) ist die ganze von der Synagoge der Palästiner anerkannte Sammlung heiliger Schriften in hebräischer Sprache geschrieben.

Diesen semitischen Dialekt brachten die Väter Israels wahrscheinlich aus ihren ältesten Sitzen bei der Einwanderung in Kanaan mit. Allerdings finden sich im Alten Testament Andeutungen, denen die Anschauung zu Grunde zu liegen scheint, dass die Vorfahren Israels in Mesopotamien, wo sie nach alttestamentlicher Darstellung lebten, einen andern semitischen Dialekt, das Aramäische, redeten: in einer Gesetzesstelle wird der Vater Israels genannt „ein umherirrender Aramäer“ [2]), und in einer Erzählung aus der Patriarchenzeit redet der Angehörige jenes Zweiges der Patriarchenfamilie, der in Mesopotamien verblieben ist, Laban, aramäisch. [3]) Allein diese vereinzelten Angaben beruhen schwerlich auf geschichtlich begründeter Erinnerung, sondern eher auf gelehrter Reflexion. In spätern Zeiten nämlich war das Aramäische in Mesopotamien, wo das Alte Testament die Ursitze

---

Literatur zu Capitel 1: Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques*, Paris 1. Aufl. 1855. Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen, Eine Skizze, 1887; 2. Aufl. 1899. Wilhelm Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, 1815.

---

1) Jer. 10,11. Dan. 2,4b—7,28. Esr. 4,8–6,18; 7,12—26.
2) Deut. 26,5. 3) Gen. 31,47.

der Väter Israels sucht, die bestehende Landessprache oder doch die herrschende Verkehrssprache.

An und für sich wäre es freilich nicht undenkbar, dass die einwandernden Hebräer ihre eigene Sprache vertauscht hätten gegen die der cultivierteren Kanaaniter, in deren Gebiet sie sich niederliessen, wie die Nabatäer der spätern Zeit ihren arabischen Dialekt aufgaben zu Gunsten der Sprache der auf höherer Culturstufe stehenden Aramäer, unter deren Einfluss sie kamen. Die Kanaaniter redeten, nach den uns erhaltenen Resten des Phönicischen zu urtheilen, eine semitische Sprache, die von dem Hebräischen des Alten Testamentes nur durch unbedeutende dialektische Abweichungen verschieden war. Aber diese Gemeinsamkeit der Sprache lässt sich erklären aus einem vorgeschichtlichen nahen Zusammenhang der Hebräer mit den Phöniciern. Im Alten Testament finden sich weder in Eigennamen noch sonst irgendwie deutliche Spuren des Aramäischen als der den ältesten Hebräern geläufigen Mundart. Die Moabiter, die das Alte Testament als nahe Verwandte der Israeliten ansieht, indem es von ihnen erzählt, dass sie mit den Abrahamiden nach Kanaan gekommen seien, redeten eine Sprache, die nach der Inschrift des moabitischen Königs Mesa nahezu identisch mit dem Hebräischen des Alten Testamentes war.

Uebrigens scheinen die ältesten Aramäer sich eines Dialektes bedient zu haben, der von dem Hebräischen weit weniger verschieden war als das spätere Aramäisch. Das darf entnommen werden aus den neuerdings zu Sendschirli am Amanus im nördlichen Syrien gefundenen Inschriften. War etwa die Sprache dieser Inschriften auch die der ältesten Hebräer, so bedeutete die Annahme des sogenannten Hebräischen nur eine gelinde Modification ihres ursprünglichen Dialektes.[1])

Wie immer es sich mit den Anfängen der Sprache der Hebräer verhalten mag, die jenseit der Grenzen geschichtlicher Erkenntniss liegen, jedenfalls ist das Hebräische zu der Gestalt, in welcher es uns im Alten Testament vorliegt, erst in Kanaan ausgebildet worden, da verschiedene Ausdrücke dieser Sprache, wie z. B. Bezeichnungen von Himmelsgegenden, aus den Verhältnissen eben des Landes Kanaan heraus entstanden sind.

1) Guthe, Geschichte S. 9.

§ 4. 2.

Nach der alttestamentlichen Literatur, so wie sie auf uns gekommen ist, zu urtheilen, hätte das Hebräische im Verlauf dieser Literaturentwickelung trotz ihrer weiten zeitlichen Ausdehnung keine wesentlichen innern Wandlungen durchgemacht. In den Literaturresten des etwa tausendjährigen Zeitraums von dem Liede der Debora bis auf die hebräischen Partieen des Buches Daniel haben wir mit geringen Modificationen die selbe Sprache vor uns. Was in ihr wechselnd erscheint, ist nicht viel mehr als der bei den verschiedenen Schriftstellern verschiedene Wortvorrath, die im allgemeinen im Verlauf der Zeit zunehmende Geschmeidigkeit des Gedankenausdruckes und die in jüngern und jüngsten Schriften erkennbare Nachlässigkeit in einzelnen Formenbildungen und Constructionen.

Die Gleichmässigkeit in der Flexion der Wörter und der Construction der Sätze, die durch das ganze Alte Testament zu beobachten ist, lässt sich schwerlich ausschliesslich aus Stabilität der Dialekte der Semiten erklären, obgleich solche Fähigkeit des Beharrens, die der Zähigkeit des Charakters der Semiten entspricht, ohne Frage als in das Gewicht fallend anzunehmen ist. Zum Theil ist jene Gleichmässigkeit der alttestamentlichen Sprache jedenfalls daraus herzuleiten, dass der Text der alttestamentlichen Schriften als gangbarer Lesebücher und gottesdienstlicher Erbauungsbücher von den ältern Herausgebern und Abschreibern in der selben Weise dem zu ihrer Zeit herrschenden Sprachgebrauch angepasst worden ist, wie dies bei der Vererbung unserer Bibelübersetzungen und Gesangbuchlieder stattgefunden hat.

Aeltere Wortformen in einem bestimmten Buch entscheiden desshalb an sich noch nicht für seine Entstehung vor der anderer Bücher, vielmehr nur für ein relativ hohes Alter der definitiven Feststellung seines Textes. So könnte aus vereinzelten, nur im Pentateuch etwa erkennbaren Archaismen noch nicht die Versetzung des Pentateuchs an den Anfang der alttestamentlichen Literatur gerechtfertigt werden; wohl aber würden solche Formen, soweit nicht beabsichtigtes Archaisieren vorliegt, daraus zu erklären sein, dass der Pentateuch vor den andern Büchern als heilige Schrift anerkannt und auch in seinem Texte sanctioniert wurde.

Mit Sicherheit wissen wir, dass die uns jetzt vorliegende, in allen Büchern gleichmässige Vocalisation erst in den alttestamentlichen Text eingetragen worden ist zu einer Zeit, die um Jahrhunderte von der Abfassung des jüngsten alttestamentlichen Buches ablag.

3. § 5.

Die einzige durchgreifende Wandlung, die sich an der Sprache des Alten Testamentes beobachten lässt, ist die zunehmende Einmischung aramäischer Wörter und Wortformen.

Die Aufnahme aramäischer Bildungen lässt sich bereits in vorexilischen Stücken beobachten, auch in sehr alten. Anscheinend sind vorzugsweise die im Norden des Landes entstandenen Schriftstücke durch den in jenen Gegenden seit alters geübten Verkehr mit den benachbarten Aramäern beeinflusst worden.

Weit mehr Aramaismen enthalten aber exilische und nachexilische Schriften des Alten Testamentes. Man irrte, wenn man früher annahm, dass die Israeliten das Aramäische als die Sprache Babyloniens aus dem Exil mitgebracht hätten. Wohl aber war das Aramäische, das von der in den Keilinschriften erhaltenen babylonischen Sprache durchaus verschieden ist, in den Euphratländern schon seit den Zeiten des assyrischen Reiches die geläufige Sprache im Handel und im Verkehr mit den Fremden. So wurde freilich durch den Aufenthalt in Babel den Juden das Aramäische vertrauter, und man fing vielleicht schon während des Exils an, sich dieses Dialektes neben dem Hebräischen zu bedienen. Dadurch wurde dann auch das Hebräische, wo man es beibehielt, beeinflusst, wie sich bei dem im Exil schreibenden Ezechiel zeigt. Aber namentlich der Umstand, dass die kleine jüdische Colonie des neuen Jerusalems von aramäisch redenden Völkerschaften umgeben war, übte einen Einfluss aus. Die nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, nicht minder Esra und Nehemia schrieben noch ein ziemlich reines, obgleich von dem der ältern vorexilischen Literatur sich unterscheidendes Hebräisch; aber eine über Esras und Nehemias Zeit berichtende und ihr, wie es scheint, nicht ferne stehende Schrift, aus der einzelne Stücke im Buch Esra erhalten sind, war aramäisch geschrieben; im Buche Daniel aus dem zweiten vor-

christlichen Jahrhundert finden sich umfangreichere aramäische Partieen neben andern, die in fliessendem Hebräisch geschrieben sind, und im Buche Jeremia steht ein einzelner aramäischer Vers, offenbar eine Interpolation.

Bei dieser Sachlage ist die Sprache der alttestamentlichen Schriften nur ein sehr unvollkommenes Mittel, um deren Alter zu bestimmen. Allem Anschein nach hat sich das Hebräische in der Literatur der nachexilischen Zeit vorzugsweise als die Sprache des Cultus und der Erbauung erhalten. Seit wann und in welchem Umfang in der Profanliteratur und in der Umgangssprache das Hebräische durch das Aramäische verdrängt wurde, wissen wir nicht. Zur Zeit Christi sprach man in Palästina aramäisch. Das Hebräische blieb aber auch noch später die Sprache der Literatur der Schriftgelehrsamkeit und hat als solche, von der Mischna, dem ältesten Theile des Talmuds, an, seine rabbinische Fortbildung erfahren.

Zweites Capitel.
Ausdrucksmittel und Rhythmus der hebräischen Poesie.

§ 6. 1.

Die anscheinend ältesten Stücke der israelitischen Literatur, verstreut in spätern Büchern erhalten, sind kurze Lieder. Die Prosa des Alten Testamentes hat sich, wie die Prosa anderer Völker, erst allmählich aus der poetischen Sprache herausgebildet und trägt noch vielfach die Merkzeichen des Uebergangs. Der Gebrauch des Bildes statt der eigentlichen Bezeichnung ist in den alttestamentlichen Schriften mehr als auf abendländischen Literaturgebieten über die im eigentlichen Sinne poetischen Erzeugnisse hinaus ausgedehnt.

Literatur zu Capitel 2: Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, Oxford 1753. Heinrich Ewald, Die Dichter des Alten Bundes, Ersten theiles erste hälfte: Allgemeines über die Hebräische dichtkunst und über das Psalmenbuch, 2. Aufl. 1866 (1. Aufl. 1839). Julius Ley, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie, 1875. Gustav Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Innsbruck 1882. C. Budde, Das hebräische Klagelied, ZAW. II, 1882, S. 1—52.

Die Wahl und die Verknüpfung der Bilder verleiht durch den Eindruck des für uns Fremdartigen und eben desshalb des Ursprünglichen der althebräischen Literatur einen geheimnissvollen Reiz. Er beruht nicht zum mindesten darauf, dass diese Bildersprache vielfach nicht jenen Forderungen der Schönheit gerecht wird, die wir Modernen zu stellen gewohnt sind, sei es auf Grund von Reminiscenzen an classische Vorbilder, sei es in davon unabhängigem Gefallen an der Einfachheit und Wahrheit der Ausdrucksform. Man würde der alttestamentlichen Poesie, die nach ihrem eigenen Massstab beurtheilt sein will, Unrecht thun, wenn man den abendländischen an sie anlegen wollte. Schon an den Bedeutungswandlungen der semitischen Sprachen, speciell der arabischen, hat Goethe beobachtet, dass dem Orientalen, weil ihm das menschliche Leben mit allem Sichtbaren der Umgebung verwachsen ist, „bei allem alles einfällt, so dass er übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt, durch die geringste Buchstaben- und Sylbenbiegung Widersprechendes aus einander herzuleiten kein Bedenken trägt“. Die Befähigung zu plastischer Gestaltung des Ausdruckes, wie sie dem Griechen in seiner objectiven Anschauungsweise gegeben war, fehlt dem Hebräer wie vielleicht mehr oder weniger dem Semiten überhaupt. Der Hebräer ist gewohnt, in der Natur die Einzelheiten nicht sowohl in ihrem Fürsichsein anzuschauen und zu begreifen als sie sofort auf seine Person zu beziehen. Da er zu dieser Beziehung in der Regel nur ein einzelnes Moment des Geschauten verwerthen kann, springt er unvermittelt von einem Gegenstand zum andern über. Bestandtheile von weit auseinanderliegenden Bildern werden zu einer einzigen Aussage zusammengestellt. Ein Psalmist wünscht den Feinden: „Werden möge ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge und den Sichern zum Fallstrick.“ [1]) Je mehr bei spätern Dichtern die Gebiete, aus denen Eindrücke empfangen werden, an Mannichfaltigkeit gewinnen, desto mehr zeigt sich die Vermischung des Heterogenen als Manier, und schon die alttestamentliche Poesie ist auf dem Wege zu dem Standpunkt, den spätere orientalische Dichtkunst einnimmt, wo „nichts weiter bleibt als der allgemeinste Be-

1) Ps. 69,23.

griff, unter welchem die Gegenstände allenfalls möchten zusammen zu fassen sein, der Begriff, der alles Anschauen und somit die Poesie selbst aufhebt".

Es ist charakteristisch, dass Jeremia, der unter den Propheten in seiner Denkweise am meisten hinausgehoben ist über die Beschränkungen der nationalen Art, in seinen Bildern anschaulicher redet als die meisten alttestamentlichen Dichter und Propheten, dass Ezechiel, der Repräsentant des specifischen Judenthums, in seiner Bildersprache Mass und Wahl verloren hat.

§ 7. 2.

Das Bild als Ausdruck eines Gedankens dient, indem es neben den eigentlichen Ausdruck gestellt wird, bei den Hebräern der Gestaltung des Sinnspruches. Von da aus ist der Parallelismus von Bild und Sache der allerdings wohl nicht einzige Anlass geworden für die besondere Form der hebräischen Poesie.

Die Poesie unterscheidet sich bei den Hebräern in der äussern Form weniger von der Prosa als in andern Sprachen, deren Poesie einen bis in das Silbenmass ausgebildeten Rhythmus aufzuweisen hat. Die specifisch poetische Form der hebräischen Literatur, die nur oder doch vorzugsweise in lyrischen und didaktischen Stücken vorkommt, kaum in erzählenden, bezieht sich zunächst auf die Art der Gedankenverbindung.

Der uns aus dem classischen Alterthum vertraute metrische Rhythmus, d. h. die geregelte Abwechselung langer und kurzer Wortsilben, lässt sich in den alttestamentlichen Dichtungen nicht nachweisen, obgleich Flavius Josephus wie von dem Vorhandensein eines solchen Rhythmus in den alttestamentlichen Dichtungen redet, indem er angibt, bestimmte Lieder des Pentateuchs seien in Hexametern, Psalmen Davids theils in Trimetern, theils in Pentametern verfasst.[1]) Er will damit aber wohl nur eine ungefähre Vorstellung von diesen Dichtungen nach ihren theils langen, theils kurzen Stichen geben. Wohl findet sich an einzelnen Stellen alttestamentlicher Gedichte deutlich ein Ansatz zu rhythmischer Bewegung in der Folge und Zahl betonter und unbetonter Silben.[2]) Solche Art der Bewegung wird aber nicht deutlich als eine wiederkehrende festgehalten und dient vielleicht nur dazu, einer bestimmten

1) Antiq. II, 16,4; IV, 8,44; VII, 12,3. 2) Z. B. Ps. 2,5.

Aussage Nachdruck oder auch eine schallnachahmende Färbung zu verleihen. Indessen ist bei der Unvollkommenheit unserer Kenntniss von der althebräischen Aussprache und der vielfach schlechten Beschaffenheit unserer Texte sehr wohl annehmbar, dass die alttestamentlichen Dichter in weiterm Umfang, als wir jetzt mit Sicherheit zu erkennen in der Lage sind, metrischer Form sich bedient haben. Sie wird aber schwerlich irgendwo in eigentlichem Silbenmass sondern wohl überall in einer regelmässigen Folge von Hebungen und Senkungen lediglich der Wortbetonung oder eher nur in der regelmässig wiederkehrenden Zahl der Tonsilben bestanden haben, wie sich Aehnliches auch in babylonischen Dichtungen zu finden scheint. Nicht ohne vielfach zu Aenderungen des Textes greifen zu müssen, hat man neuerdings von verschiedenen Seiten mit grossem Scharfsinn solche metrische Bewegung in der alttestamentlichen Poesie zu erkennen gesucht. Wirklich erwiesen ist ihr Vorhandensein bis jetzt noch nicht.

Mit voller Deutlichkeit weisen die alttestamentlichen Dichtungen eine andersartige rhythmische Bewegung auf, mit welcher sich indessen der regelmässige Wechsel betonter und unbetonter Silben oder die regelmässige Wiederkehr der Zahl der Tonsilben sehr wohl vereinbaren lässt. Hebungen und Senkungen finden sich nämlich in den alttestamentlichen Dichtungen unverkennbar in der Form des Gedanken-Rhythmus, d. h. der Verbindung von zwei oder auch mehr Gedankengliedern zu einer Harmonie, in welcher die verbundenen Gedanken als Hebung und Senkung einander ergänzen. Es mag dies die älteste Art alles poetischen Rhythmus sein, die auch in der classischen Poesie noch hie und da in den mittelst der Cäsur geschiedenen Hälften des Hexameters angedeutet wird.

Aus dem Gedankenrhythmus entwickelte sich bei andern Völkern durch Weiterführung der rhythmischen Bewegung in die Wörter und ihre Silbenfolge das Metrum, durch Markierung der Endpunkte der Gedanken mittelst des gleichen Wortauslautes der Reim. Ist im Alten Testament ein Metrum in der Form der Zählung der Tonsilben, wie es scheint, in weiterm Umfang ausgebildet als man früher zu erkennen glaubte, so lässt sich dagegen der Reim nur in sehr wenigen und schwachen Ansätzen erkennen, in denen man über den Auslaut der Zeilen

auf nur einen einzigen gleichen Klang nicht hinausgekommen ist, z. B. auf *î* in den vier ersten Zeilen des alten Lamechliedes in der Genesis [1]).

Dass der alttestamentlichen Poesie die eigentliche Messung der Silben anscheinend fremd blieb, wird daraus zu erklären sein, dass dem Hebräischen, soweit wir nach der Tradition der Aussprache darüber zu urtheilen vermögen, die Unterscheidung eigentlich langer und kurzer Vocale unter den Vollvocalen mangelte. Trotz dieses Mangels lässt sich aber bei kunstmässiger Behandlung der Sprache durch die Anwendung betonter Silben als langer eine dem classischen silbenmessenden Metrum analoge Form herstellen. Nicht nur das Arabische hat kunstvolle Metren aufzuweisen, sondern auch jüdische Dichter des Mittelalters und der Neuzeit haben sich gefallen in der Nachahmung der verschiedensten Versmasse. Aber der hebräischen Sprache eigentlich homogen sind diese Kunstformen nie gewesen. Dagegen ist der im Alten Testament fast gänzlich fehlende Reim in der hebräischen Sprache ohne Schwierigkeit herzustellen.

Mit der grössten Kunst aber hat die althebräische Dichtung den Gedankenrhythmus ausgebildet zu dem, was man seit Robert Lowth (1753) den *parallelismus membrorum* nennt, d. h. zu einer irgendwie regelmässig wiederkehrenden Verkettung von zwei oder auch mehr einander ergänzenden Gedankengliedern. Eben diese Form findet sich auch in babylonischen Dichtungen wie nicht minder bei Völkern, die den Hebräern nicht stammverwandt waren, so bei den nahewohnenden Aegyptern und den entfernten Chinesen. Nach geschichtlichen Zusammenhängen braucht hier nicht gesucht zu werden, wenn der Gedanken-Rhythmus in seiner einfachsten Gestalt als Grundlage aller poetischen Form vorausgesetzt werden darf. Besser würde man statt von einem Gedankenrhythmus von Symmetrie der hebräischen Poesie reden. Wenn man von babylonischer und ägyptischer Architektur gesagt hat, dass sie nur Symmetrie besitze, während der griechischen Architektur Rhythmus eigne, so gilt dies — Rhythmus im engern Sinne des eigentlich metrischen Rhythmus genommen —

1) Gen. 4,23.

auch von der hebräischen und, wie es scheint, überhaupt der altsemitischen Poesie im Unterschied von der griechischen.

Bei den Hebräern hat zweifellos jene Symmetrie, der sogenannte Gedankenrhythmus, den Ausgangspunkt in der Spruchdichtung, wo die noch in der Spruchsammlung des Alten Testamentes vielfach beliebte Nebeneinanderstellung von bildlichem und eigentlichem Ausdruck oder von These und Antithese in kurzen parallelen Zeilen diese Form von selbst ergab. Der kurze Sinnspruch also wird als die älteste Art der hebräischen Poesie anzusehen sein. Seine Bezeichnung *māšāl* scheint „Vergleichung" zu bedeuten und auf den Gebrauch des Bildes in Verbindung mit der eigentlichen Rede als auf seine älteste Form zu verweisen, wie sie z. B. noch vorliegt in dem Spruche des Spruchbuches:

Eine erbrochene Stadt ohne Mauer:
Ein Mann, dem Selbstbeherrschung fehlt.[1])

Erst von dem Sinnspruch aus wird jene poetische Form auf zusammenhängende dichterische Erzeugnisse übertragen worden sein, auf solche Dichtungen, die das Alte Testament *šîr* „Lied" oder eigentlich „Gesang" nennt. Einer fortschreitenden Gedankenverknüpfung ist jene Form wenig günstig. Trotzdem konnte sie in der alttestamentlichen Dichtung überall beibehalten werden; denn auch in grössern Zusammenhängen machen die althebräischen Dichter kaum einen Ansatz, über die Nebeneinanderstellung des Gleichartigen oder des Entgegengesetzten hinaus zu einer Entwickelung der Gedanken fortzuschreiten.

3. § 8.

Der Gedankenrhythmus der alttestamentlichen Poesie wird in der Regel unterstützt durch Wort-Ebenmass, d. h. durch die gleiche oder ungefähr gleiche Wörter- oder auch Silbenzahl in den einander entsprechenden Stichen, d. i. Gedankengliedern. Immer ist dem Umfang eines Stichos eine gewisse Grenze der Silbenzahl gesetzt; durchschnittlich besteht er etwa aus sechs bis sieben Silben. Es ist sehr wohl möglich, dass dabei eine Regelmässigkeit der Zahl der Tonsilben beabsichtigt war.

---

1) Spr. 25,28.

[illegible]

Das Verhältniss, in welchem die zusammengehörenden Stichen, deren Ganzes sich als Vers bezeichnen lässt, den Gedanken nach zu einander stehen, ist sehr verschieden. Zuerst Lowth hat nach logischen Gesichtspunkten wechselnde Verhältnisse der Stichen eines Verses zu einander unterschieden, deren von ihm aufgebrachte Bezeichnungen feststehend geworden sind. Sehr häufig kommt der Fall vor, dass in den einzelnen Stichen der selbe Gedanke in wechselnder Form zum Ausdruck gebracht wird (der synonyme Parallelismus), z. B.

Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie junge Lämmer.[1])

Vielfach findet sich auch, dass der Gedanke des einen Stichos in einem Gegensatz zu dem des mit ihm verbundenen steht (der antithetische Parallelismus), z. B.

Der im Herzen Weise nimmt Gebote an,
Aber der an Lippen Thörichte geht zu Grunde.[2])

Als eine andere Art der Verbindung beobachtete Lowth den Fall, wo der zweite Stichos in irgendwelcher Weise den ersten ergänzt (der synthetische Parallelismus), z. B.

Mit meiner Stimme zu Jahwe rief ich,
Und er antwortete mir von seinem heiligen Berge.[3])

Neben diesen Arten haben Andere noch als eine weitere Besonderheit bemerkt die Wiederholung des selben Satzes mit geringer Abänderung des Ausdruckes in den einzelnen Stichen (der identische oder besser tautologische Parallelismus), z. B.

Ja, in der Nacht ist überwältigt Ar-Moab, geht unter,
Ja, in der Nacht ist überwältigt Kir-Moab, geht unter.[4])

Der zuletzt genannten Art des Parallelismus steht nahe die erst von Neueren hervorgehobene Wiederholung eines zunächst unvollständigen Satzes mit einer Ergänzung im zweiten Stichos, (der klimaktische oder aufsteigende Parallelismus), z. B.

Gebt Jahwe, ihr Gottessöhne,
Gebt Jahwe Ehre und Stärke.[5])

Offenbar hat der Parallelismus zunächst dem synonymen wie dem tautologischen und dem antithetischen Verhältniss

---

1) Ps. 114,4. 2) Spr. 10,8. 3) Ps. 3,5. 4) Jes. 15,1. 5) Ps. 29,1.

zum Ausdruck gedient. Für die Synthese, den fortschreitenden Gedanken, wird erst die bereits feststehende Form verwerthet worden sein. Es finden sich aber auch Fälle, wo das Gliederebenmass überhaupt nicht logisch begründet ist, wo nicht Gedanken sondern nur Satztheile einander entsprechen. Hier ist der Parallelismus ganz zur Form geworden, und diese Art steht den Ursprüngen offenbar am fernsten (der rhythmische Parallelismus [1])), z. B.

Der Herr zu deiner Rechten
Zerschmettert am Tage seines Zorns Könige.[2])

Aeusserlich ist der *parallelismus membrorum* sehr verschieden nach Zahl und Länge der Stichen. Die meisten Verse — wobei von der spätern Verseintheilung unserer Bibelausgaben abzusehen ist, obgleich sie in der Regel mit den rhythmischen Versen zusammentrifft — bestehen aus zwei Stichen, viele aus dreien; auch vier- bis sechszeilige [3]) Verse kommen vor. Die mehrgliedrigen Verse lassen sich aber immer oder doch in der Regel auf die zweigliedrige Grundform zurückführen, indem darin zwei oder auch mehr Glieder ein Ganzes bilden, sodass eine Gliedergruppe einem einzelnen Glied oder je zwei Gruppen einander gegenüberstehen. Ein Beispiel für die erste Weise:

Von dem Blut der Erschlagenen, vom Fett der Helden
Der Bogen Jonatans wich nicht zurück
Und wandte sich nicht leer das Schwert Sauls.[4])

Nach der zweiten Gruppierung:

In meiner Angst rief ich Jahwe,
Und zu meinem Gott rief ich;
Da hörte er aus seinem Tempel meine Stimme,
Und mein Geschrei kam in seine Ohren.[5])

Die Art, wie sich so in vier oder mehr Zeilen eines Verses zwei Gruppen oder eine Gruppe und eine einzelne Zeile gegenüberstehen, weist sehr verschiedene Variationen auf.

Oefters stehen die Glieder, die zu einander gehören, oder vielmehr es stehen Halbglieder, die erst zu zweien einen Stichos

1) So de Wette. 2) Ps. 110,5. 3) Sechszeilig Hab. 3,17.
4) II Sam. 1,22. 5) II Sam. 22,7.

bilden, in einem Contrast der Länge, indem ein kurzes Glied den Nachschlag bildet zu einem längern, z. B.

Am Boden sitzen und schweigen
Zions Aelteste,
Haben bestreut mit Asche ihr Haupt,
angelegt Trauer;
Geneigt haben zur Erde ihr Haupt
Jerusalems Jungfraun.[1]

In dieser Art der Versbildung, die namentlich im Buche der Klagelieder vorkommt, hat man diejenige Form erkennen wollen, in welcher die von den Klageweibern für einen Verstorbenen gesungenen Lieder abgefasst gewesen wären.[2] Jedenfalls aber ist dieser besondere Rhythmus im Alten Testament durchaus nicht nur für Klagelieder oder Lieder elegischen Inhaltes angewandt worden.

In einzelnen Fällen ist das Correspondieren der Glieder consequent durchgeführt bis in ihre grammatische Construction, sodass sie Wort für Wort einander parallel gehen, so in folgendem Beispiel, das den sogenannten Klagelied-Vers hat, ohne doch ein Klagelied zu sein:

Das Gesetz Jahwes ist lauter,
Seelen erquickend;
Das Zeugniss Jahwes ist zuverlässig,
Thoren belehrend.[3]

Die Wahl der verschiedenen Schemata wird bedingt durch den in dem Gedicht behandelten Gegenstand. Ruhig reflectierende oder beschreibende Darstellung wählt leicht complicierte Formen; leidenschaftliche Gefühlsergüsse prägen sich aus in dem minder geordneten, hastigen Wechsel der Art der Stichenverbindung.

§ 9. 4.

In einigen Gedichten sind Gruppen von Versen gebildet durch die Einschnitte eines Refrains.[4] Die Zahl der jeweils

1) Klagel. 2,10. 2) So Budde.
3) Ps. 19,8; ebenso die nächstfolgenden Verse.
4) Z. B. Ps. 42 und 43, die ein einziges Gedicht bilden.

durch den Refrain abgegrenzten Verse ist dabei in einzelnen Fällen eine regelmässig wiederkehrende.[1]) Solche Versgruppen oder Strophen lassen sich zuweilen auch ohne äusseres Merkmal als beabsichtigt erkennen. Wenn nämlich die Zahlen entweder allein der Verse oder auch sowohl der Verse als der Stichen in den verschiedenen Gedankengruppen eines Gedichtes regelmässig wiederkehren oder einen regelmässigen Wechsel bilden, so wird man schon daraus auf eine von dem Dichter beabsichtigte Gruppierung nach Strophen schliessen dürfen. Freilich ist, wenn alle äussern Kennzeichen für die Abtrennung einer Strophe fehlen, nur in sehr wenigen Fällen die Constatierung der Sinnabschnitte und ihrer geregelten Verszahl so unverkennbar, dass die Intention des Dichters sich nicht bezweifeln liesse.

In einer Reihe von Gedichten sind die Anfangsbuchstaben der Stichen[2]) oder häufiger der Verse gewählt in der Ordnung der Buchstaben des Alphabetes. Wahrscheinlich benutzte man dies rein äusserliche Band zunächst, um lose neben einander gestellte Sprüche zusammenzuhalten. In einigen der alphabetischen Gedichte sind mehrere Verse unter einen Buchstaben des Alphabetes zusammengestellt, entweder in der Weise, dass nur jede Versgruppe der Reihe nach mit dem betreffenden Buchstaben des Alphabetes beginnt[3]), oder aber in der Art, dass mehrere Verse je mit dem selben in der Reihe folgenden Buchstaben des Alphabetes anfangen.[4]) Die in dieser Weise gebildeten Gruppen fallen nicht immer mit Sinnabschnitten zusammen[5]), sodass sich in diesen alphabetischen Gedichten eine beabsichtigte Strophenbildung nicht unbedingt erkennen lässt.

In andern Gedichten kehrt mit deutlicher Absichtlichkeit das Tonwort eines frühern Satzes oder auch ein ganzer Satz ein oder mehrere Male wieder, z. B.

---

1) Z. B. in Jes. 9,7—10,4 je 4 Verse nach der masoretischen Zählung, da die Ueberschrift v. 7 und die Glosse v. 14 nicht zu zählen sind. Eine Regelmässigkeit der Stichenzahl vor jedem Refrain berechnet hier Duhm (Commentar zu Jesaja) ohne Rücksicht auf die Verse.

2) Ps. 111. 112. 3) Ps. 37. 4) Nur Ps. 119, Klagel. c. 3. 5) So allerdings Klagel. c. 1, c. 2 und c. 4.

Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen,
Woher meine Hilfe kommt.
Meine Hilfe ist von Jahwe,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
Nicht lässt er wanken deinen Fuss,
Nicht schlummert dein Hüter.
Siehe, nicht schlummert noch schläft er,
Der Hüter Israels.[1])

Dies kettenförmige Ineinandergreifen von Versen oder Strophen hat man den Stufenrhythmus genannt, weil man in den sogenannten Stufenpsalmen, d. h. in den mit *šîr ha-maʿălôt* bezeichneten Psalmen[2]) theilweise diesen Rhythmus fand, der übrigens auch in andern alttestamentlichen Dichtungen vorkommt. Da er aber in mehreren der „Stufenpsalmen" fehlt, wird diese Bezeichnung anders zu verstehen sein, wahrscheinlich von Wallfahrtsliedern als Liedern des „Hinaufziehens" nach Jerusalem.[3])

§ 10. 5.

Die Form des Gliederebenmasses findet sich in den Büchern specifisch poetischen und didaktischen Inhaltes: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Klagelieder und theilweise im Buche Kohelet, ebenso in den Liedern, die in die geschichtlichen Bücher aufgenommen sind. Vielfach auch kommt diese Form vor bei den Propheten, bei den ältern in eigentlichen prophetischen Verkündigungen fast immer, bei den spätern mehr nur in der Weise, dass die poetische Diction sich aus der prosaischen Redeweise allmählich heraushebt oder in sie verfliesst, an solchen Stellen, wo die Propheten ihren Worten besondere Feierlichkeit oder Erhabenheit verleihen wollen.

In den einzelnen poetischen Büchern und Abschnitten wird die poetische Form in sehr verschiedener Weise gehandhabt. Es kann nicht zufällig sein, dass die ältern Propheten sie fast überall anwenden, die spätesten nur gelegentlich, dass in dem ganz jungen Buch Kohelet nur noch Ansätze zum poetischen Rhythmus vorkommen. Der Gebrauch dieser Form hat seine Geschichte gehabt; es hat offenbar eine Glanzzeit der Dichtkunst auch bei den Hebräern gegeben und eine Zeit der abnehmenden Kunst. So kann vorsichtige Beobachtung der

1) Ps. 121,1 ff. 2) Ps. 120—134. 3) Vgl. unten § 169.

poetischen Form der alttestamentlichen Dichtungen für die Bestimmung ihrer Zeit neben andern Indicien verwerthet werden. Für sich allein kaum, wenigstens nicht mit den Mitteln des bis jetzt über die Form der Poesie sicher Constatierten. Es gibt Psalmen, die offenbar sehr jung sind, vielleicht erst aus makkabäischer Zeit herrühren und doch eine sorgsame Gestaltung des Gedankenrhythmus aufweisen. Wenn etwa noch einmal sicherer, als es bis jetzt gelungen ist, ein hebräisches Metrum erkannt sein wird, kann diese Erkenntniss vielleicht behilflich sein, den Verlauf der Literaturgeschichte genauer festzustellen. Gewiss würde sich dann herausstellen, dass in der Geschichte der hebräischen Poesie ein silbenzählendes Metrum erst allmählich mit dem einfachen Parallelismus der Glieder verbunden worden ist. Jedenfalls aber bietet schon jetzt die Beobachtung des Versbaues der Textkritik wichtige Dienste. Wo in einem sonst regelmässig angelegten Gedicht vereinzelt in der Zahl der Stichen innerhalb der Verse oder in der Länge der Stichen Unregelmässigkeiten vorkommen, da wird man annehmen dürfen, dass eine Verderbtheit des Textes vorliegt, und die Form des Gedichtes kann die Mittel an die Hand geben, sie zu verbessern.

Zweiter Abschnitt.

Der Kanon des Alten Testamentes.

1. § 11.

Von der althebräischen Literatur sind uns nur diejenigen Schriften erhalten geblieben, welche das Judenthum als heilige

---

Literatur zu Abschnitt 2: Wellhausen in Bleeks Einleitung[6], S. 503—520. Frants Buhl, Kanon und Text des Alten Testamentes, 1891. G. Wildeboer, Die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons, Historisch-kritische Untersuchung, 1891 (holländische Ausgabe, Groningen 1889, 2. Aufl. 1891). Karl Budde, Der Kanon des Alten Testaments, Ein Abriss, 1900. A. Kuenen, *Over de Mannen der Groote Synagoge* (aus: *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde*), Amsterdam 1876 (in: Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übersetzt von K. Budde, 1894, S. 125ff.).

Schriften ansah und als solche in einer bestimmten Sammlung zusammenstellte. Einstmals war die althebräische Literatur, wie aus alttestamentlichen Citaten und Voraussetzungen hervorgeht, weit umfangreicher.

Der heiligen Sammlung der aus dem Judenthum übernommenen Schriften legte die christliche Kirche den Namen des Kanons des Alten Testamentes bei. Das Wort *κανών* bedeutet, wenn es, was wenigstens möglich ist, aus dem Semitischen entlehnt wurde, nach dem hebräischen *ḳāneh* (eigentlich „Rohr“) den „Massstab“; es wird im Griechischen verwendet lange vor der Berührung mit den Israeliten. Die Bezeichnung heiliger Schriften als Kanon ist zuerst von den griechischen Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts für die Schriften des Urchristenthums gebraucht worden, sei es um sie zu charakterisieren nach ihrem Inhalt als der „leitenden Idee“ des Christenthums, sei es um damit das „Verzeichniss“ der anerkannten Schriften zu benennen. Die Bezeichnung als Kanon wurde von da aus übertragen auf die alttestamentlichen Schriften, welche die Kirche wie ein Vermächtniss der Synagoge übernahm, ohne ihrerseits in eine neue Prüfung der Berechtigung des Ansehens dieser Schriften einzutreten. Die jüdischen Schriftgelehrten kannten längst vor jenen Kirchenvätern bestimmte Schriften als heilige; aber dafür, dass die christliche Kirche die Vorstellung eines Kanons heiliger Schriften aus dem Judenthum übernommen hätte, gibt es keine Spur. — Ueber den Umfang des alttestamentlichen Kanons reflectierte man von christlicher Seite nur insoweit, als in Erwägung gezogen wurde, ob die Schriften, welche die von der Kirche zunächst gebrauchte alexandrinische Uebersetzung des Alten Testamentes selbständig enthält, den Büchern des hebräischen Kanons gleich zu achten seien.

Die Sammlung der althebräischen Schriften, mit Einschluss der sogenannten Apokryphen oder ohne sie, führt in der christlichen Kirche die Bezeichnung des Alten Testamentes im Unterschied von den mit kanonischem Ansehen bekleideten Urkunden des Christenthums als dem Neuen Testament. Richtiger ist die andere Benennung *Vetus* und *Novum Foedus*, Alter und Neuer Bund, die in der ältern Kirche öfters, später nur noch in der Gelehrtensprache vorkommt; denn nach einer Vor-

stellung, die aus dem Alten Testament selbst herübergenommen ist, sollen die Urkunden des Bundes, der zwischen Gott und den Menschen besteht, bezeichnet werden. Auch das Wort *διαθήκη*, welches in der altchristlichen Literatur das diesen Benennungen zu Grunde liegende hebräische *bĕrît* wiedergibt, bringt in dem Sinne, wie es dort zu verstehen ist, den Begriff des Bundes zum Ausdruck.

2. § 12.

Die Sammlung des hebräischen Kanons zerfällt nach jüdischer Anordnung in drei Theile. Den ersten bilden die fünf Bücher der Tora oder des Gesetzes, d. h. die späterhin so benannten fünf Bücher Moses oder der Pentateuch, den zweiten die Nebi'im „Propheten" und den dritten die Ketubim „Schriften". Die Abtheilung der Propheten hat zwei Gruppen: die frühern und die spätern Propheten (*nĕbî'îm ri'šônîm* und *nĕbî'îm 'aḥărônîm*). Die erste Gruppe bilden die Geschichtsbücher Josua, Richter, Samuel, Könige, die zweite die drei grossen Propheten, gewöhnlich in der Folge: Jesaja, Jeremia, Ezechiel, und das Buch der zwölf kleinen Propheten. Die Unterscheidung früherer und späterer Propheten bezieht sich auf die Stellung im Kanon. Die Bezeichnung der ältern Geschichtsbücher als Propheten scheint auf der Anschauung zu beruhen, dass auch sie von Propheten verfasst wurden; Andere beziehen diese Benennung darauf, dass zum Theil auch diese Bücher Prophetenaussprüche enthalten, was aber von den Bücher Josua und Richter nicht gilt. Die dritte Abtheilung des hebräischen Kanons, die der Ketubim, enthält die übrigen Bücher, in einem Theile der Handschriften und gewöhnlich in den Ausgaben in folgender Ordnung: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Rut, Klagelieder, Prediger, Ester, Daniel, Esra (Esra und Nehemia), Chronik. Die Bezeichnung der letzten Abtheilung als Ketubim will diese Bücher offenbar benennen als die übrigen (heiligen) Schriften neben Gesetz und Propheten. Die Griechen gebrauchen dafür die wörtliche Uebersetzung *τὰ γραφεῖα* oder auch die Bezeichnung *τὰ ἁγιόγραφα*.

Eine andere Folge der Bücher bietet die alexandrinische Uebersetzung, die Septuaginta, in den verschiedenen Handschriften übrigens nicht ganz dieselbe. Die Propheten, d. i.

die *nĕbî'îm 'aḥărônîm*, stehen hier an letzter Stelle und zwar die zwölf kleinen zuerst, dann die drei grossen und Daniel. Der alexandrinischen Anordnung folgt die Vulgata, jedoch mit einigen Abweichungen in der Stellung der Apokryphen und mit Nachstellung des Dodekapropheton hinter die grossen Propheten. An die Vulgata schloss sich Luther's Bibelübersetzung an, nur dass er die Apokryphen, die in der Septuaginta und Vulgata unter den übrigen Büchern stehen, an das Ende versetzt hat. Ueberall wird hier Daniel als vierter „grosser“ Prophet gezählt, Rut dem Richterbuch und das Buch der Klagelieder dem Buche Jeremia angehängt.

Die Eintheilung des hebräischen Kanons in jene drei Gruppen findet sich schon bezeugt bei Hieronymus und im Talmud. Sie ist ursprünglicher als die Anordnung in der Septuaginta, wie die Untersuchung des Alters einzelner Bücher zeigt; denn daraus ergibt sich, dass die in der Septuaginta unter einander gemengten drei Abtheilungen des hebräischen Kanons drei auf einander folgende Stufen der Kanonbildung darstellen.

In der Zählung der Bücher kamen in alter Zeit Differenzen vor. Der Talmud und spätere Rabbinen zählen 24 Bücher: 5 Bücher der Tora, 8 Propheten (Samuelbuch, Königsbuch und die zwölf Kleinen Propheten je als ein einziges Buch) und 11 Ketubim (Esra und Nehemia als ein Buch Esra und die Chronik als ein einziges Buch). Schwerlich ist älter die bei Josephus u. A. bezeugte Zählung von 22 Büchern, wobei, wie es von Josephus vorausgesetzt zu sein scheint und von Andern ausdrücklich angegeben wird, das Buch Rut mit dem Buche der Richter und das Buch der Klagelieder mit dem Buche Jeremia vereinigt werden. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Zählung spricht der Umstand, dass sich eine spätere Verrückung des Buches Rut aus der Verbindung mit dem Richterbuch unter die Ketubim nicht erklären lässt, wohl aber die umgekehrte Umstellung aus der geschichtlichen Zugehörigkeit des Inhaltes des Buches Rut zum Richterbuch.

§ 13. 3.

Die Nachrichten von der Herstellung des Kanons der heiligen Schriften des Judenthums durch Esra oder Nehemia

oder nach weit verbreiteter Anschauung durch die Männer der „grossen Synagoge“ sind apokryph.

Von den Männern der *kĕneset ha-gĕdôlāh* weiss allerdings schon eine alte Tradition in dem Tractat Pirke Abot der Mischna, spätestens aus dem zweiten christlichen Jahrhundert. Die Männer der grossen Synagoge werden hier genannt als solche, die in zeitlichem Anschluss an die jüngsten Propheten die Tora überliefert hätten. Jüngere Aussagen des Talmuds stellen Esra an die Spitze dieser Männer und legen ihnen die Niederschrift einiger Bücher (Ezechiel, Dodekapropheton, Daniel, Ester) bei. Dass aber der Kanon das Werk der grossen Synagoge sei, hat erst im sechzehnten Jahrhundert Elias Levita zur verbreiteten Anschauung gemacht.[1] Die ganze „grosse Synagoge“ ist neuerdings[2] erwiesen worden als ein aus dem alttestamentlichen Bericht von der grossen Volksversammlung unter Esra und Nehemia[3] entstandenes Phantasiegebilde der Spätern.

In sagenhafter Form berichtet von einer Sammlung der vierundzwanzig kanonischen Bücher durch Esra die Apokalypse des Esra, das sogenannte vierte Esrabuch[4]), das wahrscheinlich aus der Zeit des Kaisers Nerva (96—98 n. Chr.) stammt. In einem dem zweiten Buche der Makkabäer vorangestellten unechten Briefe der palästinischen Judenschaft an die ägyptische werden die Anfänge einer Sammlung, die aber auch in unserm Kanon nicht enthaltene Schriften umfasst haben würde, dem Nehemia, die Wiederaufnahme oder Fortsetzung dem Judas Makkabäus zugeschrieben.[5] Der Brief, der das von Judas Makkabäus eingeführte Fest der Tempelweihe empfehlen will, lässt sich nicht mit Sicherheit einer bestimmten Zeit zuweisen.

Die von dieser unverbürgten Tradition vertretene Ansetzung des Kanonabschlusses in der Esra-Nehemianischen Zeit wird verwehrt durch die jüngere Entstehung mehrerer unter den kanonischen Schriften. Jene Annahme ist entstanden durch willkürliche Verallgemeinerung der glaubwürdig bezeugten Thatsache, dass unter Esra und Nehemia die Tora, aber nur diese, als heilige Sammlung publiciert wurde.[6]

---

1) Diese Anschauung liegt schon vor in dem nachtalmudischen Tractat Abot de R. Natan (Budde a. a. O., S. 20 Anm. 2).

2) Von Kuenen. 3) Neh. c. 8—c. 10. 4) c. 14. 5) II Makk. 2,13f.

6) Neh. c. 8—c. 10.

Das Vorhandensein dreier Abtheilungen heiliger Schriften, Gesetz, Propheten und „übrige“ Schriften, wird zuerst bezeugt um 132 v. Chr. von dem Herausgeber des griechischen Buches Jesus Sirach. Er berichtet in dem Prolog zu dem Buche seines πάππος, d. i. Grossvaters oder auch Ahnen, dass dieser beflissen gewesen sei der Lesung des Gesetzes, der Propheten und der andern von den Vätern überkommenen Bücher. Jesus, der Sohn Sirachs, ist, wenn er der Grossvater des Uebersetzers war, etwa um das Jahr 180 v. Chr. anzusetzen. Hätte man aber unter *πάππος*, was nicht gerade ausgeschlossen ist, allgemein einen Ahnen zu verstehen, dann läge es nahe, Jesus Sirach, der, anscheinend als seinen Zeitgenossen, einen Hohenpriester Simon, Sohn des Onias, nennt, in der Zeit Simons I. mit dem Beinamen „der Gerechte“ um das Jahr 290 v. Chr. schreibend zu denken.[1]) Immerhin ist es aber wahrscheinlicher, dass mit der Bezeichnung *πάππος* ohne weitere Hinzufügung der Grossvater gemeint ist, und jener Simon wird dann Simon II. um das Jahr 200 v. Chr. sein. Aus jenen Worten des Prologs zum griechischen Buche Jesus Sirach geht das Abgeschlossensein der dritten Abtheilung des Kanons noch nicht hervor. Dagegen werden die beiden ersten Abtheilungen als abgeschlossen dadurch bezeugt, dass dem Verfasser des Prologs die dritte Abtheilung als wenigstens in der Entstehung begriffen bekannt ist. Die einzelnen Prophetenschriften, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die Zwölfe, kennt schon Jesus Sirach selbst als heilige Schriften.[2]) Es ist darnach kaum wahrscheinlich, dass in die beiden ersten Abtheilungen des Kanons noch nach der Zeit des Jesus Sirach oder doch nach der seines Enkels Einschübe grössern Umfangs aufgenommen wurden, wie dies neuerdings für das Buch Jesaja angenommen worden ist. Jedenfalls wird man zu der Annahme von Erweiterungen jener beiden Theile des Kanons aus der Zeit nach dem Prolog zum Jesus Sirach nur dann schreiten dürfen, wenn sehr gewichtige Argumente für so späte Abfassung vorliegen.

Erst an einem weit diesseits der Zeit des Jesus Sirach

---

1) So neuerdings J. Halévy (*Étude sur la partie du texte Hébreu de l'Ecclésiastique*, Paris 1897, S. 38ff. und *Le Nouveau Fragment hébreu de l'Ecclésiastique* in der *Revue Sémitique* VII, 1899, S. 214ff.).

2) Sir. 48,22ff.; 49,7ff.

liegenden Zeitpunkt ist das Vorhandensein sämtlicher Schriften des hebräischen Kanons erkennbar. Sie alle hat um das Jahr 100 n. Chr. dem Anschein nach Flavius Josephus vor sich gehabt, der ihrer zweiundzwanzig zählt.[1]) Bis Jesus Sirach bleiben wir für die Construction der Entstehungsgeschichte der beiden ersten Theile des Kanons, bis Josephus für die Entstehungsgeschichte des dritten Theiles beschränkt auf die Ergebnisse der Untersuchung der einzelnen Bücher.

4. § 14.

Die erste Veröffentlichung einer Schrift als einer heiligen ist die des deuteronomischen Gesetzes unter Josia (etwa 621 v. Chr.).[2]) Gegen das Ende des Exils wurde dies Gesetzbuch mit den damals vorhandenen Darstellungen der Geschichte Israels bis auf die Zeit Josuas und den darin aufgenommenen andern Gesetzescodices, deren damaliger Umfang verschieden bestimmt wird, verbunden und durch Hinzufügung einer Reihe von Geschichtsbüchern, unserer jetzigen Bücher Richter, Samuel und Könige, erweitert. So entstand eine fortlaufende Darstellung der Geschichte von Adam bis auf das Exil. Diese grosse Composition hat, sei es mit der etwa schon damals darin eingearbeiteten sogenannten „Priesterlichen Schrift" und ihrem jetzt in den mittlern Büchern des Pentateuchs enthaltenen Cultusgesetz, sei es neben dieser Schrift, bereits Esra und Nehemia vorgelegen. Nicht die ganze Sammlung aber hat schon damals öffentliche Autorität erlangt, sondern durch einen feierlichen Akt der Verlesung im Jahre 445 v. Chr. oder doch bald nachher allein die „Tora".[3]) Darunter ist hier nach Einigen nur die „Priesterliche Schrift" zu verstehen, nach Andern ist damit gemeint der Pentateuch in seinem gesamten Umfang, von einzelnen spätern Einschaltungen etwa abgesehen. Der Pentateuch wäre nach dieser Anschauung also damals abgetrennt worden von den Büchern Josua bis Könige.

Wann diese letztere Sammlung, die der „frühern Propheten", allgemeine Anerkennung erlangte, wissen wir nicht, wahrscheinlich gleichzeitig mit den Büchern Jesaja, Jeremia, Ezechiel

1) *Contr. Ap.* I, 8,2; vgl. oben S. 34.
2) II Kön. 23,1 ff.
3) So nach Neh. c. 8—c. 10.

und Dodekapropheton, da alle diese Bücher ständig unter der Bezeichnung *nᵉbî'îm* zusammengefasst werden. Maleachi fällt in die Zeit Esras, Jona vielleicht, nach Einigen auch einzelne Stücke des Buches Jesaja und sicher solche der Schrift Sacharja noch später. Desshalb kann die Sammlung der Nebi'im als abgeschlossene keinenfalls vor dem Ende des fünften Jahrhunderts oder, mit Rücksicht auf jene Stücke in Jesaja und namentlich in Sacharja, schwerlich vor dem dritten Jahrhundert zur Anerkennung gelangt sein. Wohl aber muss dies geschehen sein vor dem zweiten Jahrhundert; denn dem Jesus Sirach galten nach jenem Zeugniss seines Enkels alle diese Schriften als normative. Auch die Aufnahme des im Jahr 164 (163) v. Chr. ausgegebenen Buches Daniel unter die Ketubim erfordert die Annahme des Abgeschlossenseins des Prophetenkanons vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts; denn es ist nicht einzusehen, wesshalb das Buch Daniel nicht mit mindestens eben demselben Rechte wie die Schrift Jona in den Prophetenkanon aufgenommen wäre, wenn dieser nicht schon beim Erscheinen des Buches Daniel abgeschlossen war.

Die dritte Sammlung, die der Ketubim, ist, wie sich aus der Entstehungszeit des Buches Daniel ergibt, nicht vor der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts abgeschlossen worden. Man nahm in diese letzte Sammlung sehr verschiedenartige Schriften auf, die entweder erst nach dem Abschluss des Prophetenkanons geschrieben oder — obgleich dem Ursprung nach älter — erst später als heilige Schriften angesehen worden sind.

Während die Folge der drei Abtheilungen des Kanons der Entstehungszeit entspricht, beruht die Folge der einzelnen Bücher auf andern Gründen. Die der „frühern Propheten" ergibt sich einfach aus der in ihnen niedergelegten Erzählung. Die in den meisten Handschriften und unsern Ausgaben vorliegende Ordnung der „grossen" Propheten, die das Buch Jesaja voranstellt, ist chronologisch, während eine andere das Buch Jesaja an den Schluss stellende Ordnung, die im Talmud bezeugt ist und in einzelnen Handschriften vorkommt, schwerlich einer abweichenden chronologischen Beurtheilung entsprungen ist, da eine solche auf kritischen Voraussetzungen beruhen würde, die für das jüdische Alterthum gewiss nicht

angenommen werden dürfen. Die Folge der „kleinen" Propheten will chronologisch sein. Die der Ketubim ist in den verschiedenen Handschriftengruppen verschieden. Die Vermuthung liegt nahe, dass diese Bücher ursprünglich nach der Zeit ihrer Aufnahme geordnet waren. Darauf könnte die von der der Masora [1]) abweichende Reihenfolge im Talmud beruhen, wonach wie auch in den deutschen Handschriften die Chronik hinter dem Buch Esra (d. i. Esra und Nehemia) steht, obgleich jene die Fortsetzung dieses Buches bildet. Die Zusammenstellung der fünf Bücher: Hoheslied, Rut, Klagelieder, Kohelet, Ester in den Handschriften zu der in der Reihenfolge variierenden besondern Gruppe der fünf Megillot „Rollen" beruht darauf, dass diese Bücher bestimmt waren, an fünf Festen: Passah, Wochenfest, Gedächtnisstag der Zerstörung Jerusalems, Laubhütten, Purim verlesen zu werden.

5. § 15.

Was die Gründe für die Aufnahme in den Kanon heiliger Schriften betrifft, kann es nicht so liegen, dass in den Kanon alle zur Zeit seiner Zusammenstellung noch vorhandenen hebräisch geschriebenen Bücher aufgenommen worden wären. Das Buch Jesus Sirach war ursprünglich hebräisch geschrieben und ist um etwa zwanzig Jahre älter als das Buch Daniel. Dass jenes, um das Jahr 132 v. Chr. von dem Enkel des Verfassers in's Griechische übersetzt, bereits zur Zeit, wo Daniel recipiert wurde, nicht mehr im hebräischen Original bekannt war, ist nicht anzunehmen, nachdem neuerdings Reste jenes Originals wieder aufgefunden worden sind. Ueberdies wird noch in der talmudischen Literatur darüber reflectiert, wesshalb das Buch des Ben-Sira nicht unter die heiligen Schriften aufgenommen worden sei [2]), was zur Voraussetzung hat, dass man es noch damals als hebräisches Buch kannte und besass. [3]) Das Buch Daniel hat man offenbar desshalb aufgenommen, weil es aus dem Alterthum, nämlich aus der

1) S. unten § 18.

2) H. Graetz, Kohélet . . . übersetzt und kritisch erläutert, 1871, S. 166 f.

3) Das selbe scheint auch noch bei einem mittelalterlichen jüdischen Schriftsteller der Fall zu sein, s. G. Wildeboer, *De Tijdsbepaling van het Boek der Spreuken*, 1899 (s. zu § 184), S. 262.

Zeit des Exils zu stammen schien, das Buch Jesus Sirach dagegen ausgeschlossen, weil es als ein Erzeugniss der spätern Zeit bekannt war. Ebenso sind in die jüngste Abtheilung des Kanons noch andere Schriften desshalb aufgenommen worden, weil sie von heiligen Männern des Alterthums geschrieben sein sollten: die Psalmen als Davidisch, Sprüche, Hoheslied und Kohelet als Salomonisch, die Klagelieder wohl als Jeremianisch.

Ausserdem erlangten noch einige jüngere Geschichtsbücher, obgleich über ihre spätere Entstehung (Rut etwa ausgenommen) ein Zweifel nicht vorliegen konnte, desshalb die Würde heiliger Schriften, weil man die in ihnen dargestellte Geschichte als heilige Geschichte anerkannte: Rut, Ester, Esra (Esra und Nehemia), Chronik. Der letztere Gesichtspunkt war wohl auch massgebend für die Aufnahme des Buches Hiob in die heilige Sammlung, da der Name seines Helden durch dessen Erwähnung bei Ezechiel neben Noah und Daniel geheiligt erschien.

Das erste Makkabäerbuch, das nach seinem Sprachcharakter und dem Zeugniss des Origenes ursprünglich hebräisch geschrieben war, kann nicht viel später entstanden sein als um das Jahr 100 v. Chr. und ist jedenfalls weniger als hundert Jahre jünger als das Buch Daniel. Trotzdem ist es nicht in den Kanon aufgenommen worden. Der Grund dafür liegt gewiss nicht in dem theologischen Charakter des Buches sondern darin, dass die in ihm behandelte Geschichtsperiode den Sammlern der heiligen Schriften modern erschien, sodass sie die Darstellung dieser Periode nicht mehr als einen Bestandtheil der heiligen Geschichtschreibung wertheten.

§ 16. 6.

Eine die jüdische Gemeinschaft bindende Anerkennung der in die heilige Sammlung der Palästiner aufgenommenen Bücher und nur dieser als kanonischer hat, wie es scheint, niemals statt gefunden. Wenigstens benutzte die ägyptische und weiterhin überhaupt die griechisch gebildete Judenschaft in der alexandrinischen Uebersetzung eine umfangreichere Sammlung. Die Grenzen dieser alexandrinischen Sammlung sind niemals ganz feste geworden, sodass von einem alexandrinischen Kanon im eigentlichen Sinne nicht geredet werden kann.

Erst nachdem in allmählicher und freier Entwickelung eine gewisse Zahl von Büchern den Charakter heiliger Schriften erlangt hatte, wurde diese — so scheint es — lediglich durch den Gebrauch sanctionierte Sammlung von den Rabbinen des Judenthums der Zerstreuung nach Jerusalems Untergang mit Grenzen umzogen, die als ausschliessend und unumstösslich gelten sollten. Ueber die Anerkennung einzelner Schriften wurde von den rabbinischen Gelehrten noch lange verhandelt, so über die des Buches Ezechiel, des Kohelet, des Hohenliedes, auch der Bücher Rut, Ester und Sprüche. Noch im dritten nachchristlichen Jahrhundert wurde von einem jüdischen Gelehrten die Geltung des Buches Ester als eines heiligen Buches angefochten. Aber schon seit einer um das Jahr 100 n. Chr. zu Jabne in Palästina gehaltenen jüdischen Synode darf die kanonische Sammlung als vorhanden angesehen werden. Dort verhandelte man über die Bücher Kohelet und Hoheslied und nur über diese, ob über ihre Aufnahme in die heilige Sammlung oder über die Zulässigkeit ihrer bereits vorliegenden Stellung in der Sammlung, lässt sich kaum mit Sicherheit ausmachen. Jedenfalls galten diese beiden Bücher schon vorher als mit besonderm Ansehen bekleidete Schriften. Auf jener Synode wurde entschieden zu Gunsten ihres Charakters als heiliger Schriften [1]) oder, wie der sonderbare rabbinische, von den Rabbinen selbst bald nicht mehr verstandene Ausdruck lautet, als solcher Schriften, welche „die Hände verunreinigen“. Er soll gewiss bedeuten, dass man nach Berührung dieser Schriften die Hände zu waschen habe, als ob diese verunreinigt wären, und die Nothwendigkeit des Waschens wird wohl veranlasst zu denken sein durch die Heiligkeit der Schriften, sodass das von ihnen etwa an den Händen haften Gebliebene durch Abwaschen vor Berührung mit Profanem behütet werden

1) S. über die Entscheidung der Synode: Mischna, Tractat *Jadajim* III, 5; dazu H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. IV², 1866, S. 40; derselbe, Kohélet, S. 162f.; vgl. Franz Delitzsch, Hoheslied und Koheleth, 1875, S. 14f. Die Datierung ist abhängig von der nicht ganz genau festzustellenden Datierung der Absetzung Gamaliels II. vom Präsidium des Gerichtshofs zu Jabne (hierüber s. Emil Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes, Bd. II³, 1898, S. 369ff.).

sollte.[1]) Die noch nach der Synode von Jabne vorkommenden Angriffe auf einzelne Schriften sind sicher anzusehen als Anfechtungen ihrer schon vorliegenden Anerkennung.

Der alexandrinische „Kanon" trat allmählich bei den Juden hinter dem palästinisch-hebräischen an Ansehen zurück, weil seine Benutzung durch die Christen ihn den Juden missliebig machte.

Dritter Abschnitt.

Der Text des Alten Testamentes.

§ 17. 1.

Die Handschriften des hebräischen Alten Testamentes, theils Rollen, theils Codices in Buchform, jene ohne Vocalpunkte, diese meist mit Vocalpunkten, auch noch mit andern Zuthaten zu dem Consonantentext versehen, reichen nicht über das zehnte nachchristliche Jahrhundert zurück und stehen darnach auch

Literatur zu Abschnitt 3: Abraham Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums, 1857. Wellhausen in Bleeks Einleitung[6], S. 521—595. Frants Buhl, Kanon und Text des Alten Testamentes, 1891. A. Kuenen, *De stamboom van den Masoretischen tekst des Ouden Testaments*, in: *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde*, Amsterdam 1873, S. 289—339 (Gesammelte Abhandlungen, S. 82ff.).

Zum Apparat: Gute Ausgaben des masoretischen Textes einzelner Bücher von S. Baer, in den frühern Lieferungen unterstützt von Franz Delitzsch (Genesis 1869, Josua und Richter 1891, Samuel 1892, Könige 1895, Jesaja 1872, Jeremia 1890, Ezechiel 1884, Kleine Propheten 1878, Psalmen 1880, Sprüche 1880, Hiob 1875, Megillot 1886, Daniel, Esra und Nehemia 1882, Chronik 1888). Johannes Bern. de-Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae*, 4 Bde. Quart, Parma 1784—1788 und *Scholia critica in V. T. libros seu supplementa ad varias sacri textus lectiones*, Quart, Parma 1798. — Die Masora zuerst gesammelt

1) S. Budde a. a. O., S. 3ff. nach Robertson Smith.

von den jüngsten Bestandtheilen der in ihnen niedergelegten Literatur wohl alle um mehr als ein Jahrtausend ab.

Alle jüdischen Handschriften des Alten Testamentes gehen auf einen einzigen Archetypos zurück, was sich unverkennbar aus der verhältnissmässig geringen Zahl und der noch geringern Bedeutsamkeit der Varianten ergibt. Es muss also vor der Entstehungszeit der ältesten unter den uns vorliegenden Handschriften eine einzige Handschrift für die allein massgebende erklärt worden sein. Die Sanctionierung dieser Handschrift scheint nicht, wie man gemeint hat, durch Zufall oder Willkür geschehen zu sein, sondern jener Archetypos ist eher

---

und gedruckt von R. Jakob ben Chajjim in der Bombergischen Ausgabe des Alten Testamentes, Venedig, 4 Bde. Folio, aus den Jahren 1524 und 1525 (so nach den Jahreszahlen auf dem Titel von Bd. II: Monat Kislew des Jahres 285 der kleinen Zeitrechnung, und in Bd. IV am Ende der Chronik: Monat Tischri des Jahres 286, also, so weit ich sehe: Ende des Jahres 1524 und Ende des Jahres 1525). Christian D. Ginsburg, *The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged,* Folio, London Bd. I, 1880, Bd. II, 1883, Bd. III, *Supplement*, 1885.

Pentateuchus Hebraeo-Samaritanus charactere Hebraeo-Chaldaico editus cura et studio Benjamini Blayney, Oxford 1790. *Pentateuchus Samaritanus, Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. Petermann* (*fasciculus* IV—V *ex recensione Caroli Vollers*), Berlin 1872—1891.

Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, ed. Robertus Holmes, continuav. Jacobus Parsons, 5 Bde. Folio, Oxford 1798—1827. *The Old Testament in Greek according to the Septuagint edited ... by Henry Barclay Swete*, 3 Bde., Cambridge 1887—1894, 2. Aufl. 1895. 1896. 1899. *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior Graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita*, Göttingen 1883 (die Lucianische Recension). — *Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila from a Ms. formerly in the Geniza at Cairo ... edited ... by F. Crawford Burkitt*, Folio, Cambridge 1897. — *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta ... concinnavit ... Fridericus Field*, 2 Bde. Quart, Oxford 1875. — Paul de Lagarde, Ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersetzung des alten Testaments, 1882.

anzusehen als das Ergebniss der Auswahl aus dem vorhandenen Material, und zwar einer, wie es scheint, wohl überlegenden Auswahl. Das Bestreben der spätern Abschreiber ist gewesen, jene Musterhandschrift bis in bedeutungslose Aeusserlichkeiten sklavisch nachzuahmen, obgleich die als Archetypos benutzte Handschrift in verschiedenen Büchern, so namentlich in Samuel und Ezechiel, keineswegs eine besonders gute war.

Nur für den Pentateuch besitzen wir eine von jenem Archetypos unabhängige Ueberlieferung des hebräischen Textes in den Handschriften des Pentateuchs der Samaritaner. Darin ist der hebräische Text mit samaritanischen Buchstaben geschrieben, ohne Vocalzeichen, jedoch zuweilen mit Anwendung einer diakritischen Linie. Der samaritanische Pentateuch war dem Hieronymus bekannt; nach Europa kam eine erste Handschrift desselben i. J. 1616 und wurde zuerst 1632 in der Pariser Polyglotte gedruckt.

§ 18. 2.

Der missliche Umstand, dass uns nur sehr späte Handschriften des hebräischen Alten Testamentes erhalten sind, wird einigermassen aufgewogen durch die viel ältere in diesen Handschriften mit grosser Gewissenhaftigkeit wiedergegebene Texttradition. Der officielle alttestamentliche Text war schon längst in der Ueberlieferung feststehend, als sich, frühestens seit dem siebenten nachchristlichen Jahrhundert, jüdische Gelehrte mit peinlicher Genauigkeit um die Aufzeichnung eines Apparates zur Conservierung dieses Textes bemühten. Ihr Werk bezeichnet man als die Masora (*māsôret*, *māsôrāh* und *massôret*, *massôrāh*) — ein Wort zweifelhafter Bedeutung, wahrscheinlich die „Ueberlieferung" bezeichnend. Die Masoreten beschäftigten sich damit, einmal das Vorkommen auffallender oder seltener Ausdrücke und Constructionen zu zählen unter Angabe der Parallelstellen, und weiter damit, den Text, wo er ihnen unrichtig oder zum verlesen ungeeignet erschien, zu verbessern. Eine Correctur (*ḳĕrê*, d. h. „das zu Lesende") haben sie aber niemals in den Consonantenbestand des Textes (*kĕtîb*, d. h. „das Geschriebene") eingetragen, sondern überall mit gewissenhafter Erhaltung des recipierten Textes als ihre eigene Zuthat beigeschrieben.

Diese masoretischen Bemerkungen wurden theils gesondert ausgegeben, theils den Texthandschriften am Rand oder Schlusse hinzugefügt. Es wird unterschieden zwischen der „grossen“ und der „kleinen“ Masora. Die grosse, welche ausführlicher ist und die verglichenen Stellen nach Stichwörtern citiert, steht in Randbemerkungen unterhalb oder auch oberhalb des Textes; die kleine Masora, die in der Regel nur die Summe der zu vergleichenden Stellen nennt, steht neben dem Texte. Aus der grossen Masora entstanden dann selbständige masoretische Arbeiten, die vielfach in den Handschriften als *Masora finalis* am Ende des biblischen Textes hinzugefügt wurden. Was sich in unsern modernen gedruckten Ausgaben des Alten Testamentes an masoretischen Bemerkungen findet, ist nur eine kleine und willkürliche Auswahl aus der vollständigen Masora.

3. § 19.

Die schriftlich fixierte Masora setzt einen mit Vocalzeichen punktierten Text voraus, da sie in ihren Angaben mit diesen Zeichen operiert. Ursprünglich wurde nur der Consonantentext des Alten Testamentes geschrieben, wie dies noch jetzt in den Tora-Rollen der Synagogen üblich ist. Da der um 600 n. Chr. abgeschlossene babylonische Talmud noch einen Bibeltext ohne Vocalzeichen handhabt, kann die uns vorliegende Fixierung der Masora nicht vor dem Abschluss des Talmuds, also nicht vor dem siebenten Jahrhundert begonnen haben. Hieronymus (gest. 420) mühte sich ab mit einem unvocalisierten Texte. Ueberhaupt sind, wie die semitischen Inschriften zeigen, die Vocalzeichen in den semitischen Schriftsystemen, soweit diese sich der Buchstabenschrift bedienen, nicht ursprünglich. Die Vocalzeichen scheinen, in der syrischen Schrift allmählich gebildet, von da aus in die andern Schriftarten Aufnahme gefunden zu haben. Bis dahin musste man sich zur theilweisen Andeutung der vocalischen Aussprache begnügen mit den sogenannten „Lesemüttern“, den Buchstaben *aleph, waw* und *jod*.

Die palästinischen Gelehrtenschulen bildeten eine Punctation aus, die „tiberiensische“ oder die „occidentalische“ (die in unsern Ausgaben gebräuchliche), die verschieden war von der Punctation der babylonischen Schulen, der „orientalischen“

Punctation. Diese liegt in weniger Handschriften vor als jene. Die älteste unter den sicher zu datierenden Handschriften, ein Prophetencodex vom Jahre 916, ist mit der babylonischen Punctation geschrieben. Daneben war auch bei den babylonischen Juden das „tiberiensische" System in Gebrauch. Jener Prophetencodex ist das erste Zeugniss nicht nur für die babylonische Punctation sondern für das Vorhandensein der Punctation überhaupt. Diese ist demnach zwischen 600 und 900 entstanden zu denken.

Dass aber die vocalische Aussprache schon vor der schriftlichen Fixierung eine feststehende mündliche Tradition hatte, ist aus dem Talmud, aus Hieronymus und schon aus Origenes (gest. 254) zu ersehen. Immerhin hat die Ueberlieferung der Vocalisation einen weit geringern Werth der ältern des Consonantentextes gegenüber. Conjecturen der Textkritik sind desshalb durch die überlieferte Vocalisation minder gebunden als durch den Consonantenbestand.

Die Accent- und Interpunctionszeichen des Hebräischen sind so gebildet, dass sie den Vocalzeichen sich anpassen; sie können also vor dem Aufkommen dieser nicht vorhanden gewesen sein. Nur den Vers-Trenner, *sôph pāsûḳ*, nennt schon der Talmud.

§ 20. 4.

Aber auch die in den uns vorliegenden Handschriften wie in unsern Drucken gebrauchte Consonantenschrift ist nicht die ursprüngliche. Die Hebräer bedienten sich vor alters der von allen westsemitischen Stämmen, den kanaanitischen wie den aramäischen, gebrauchten sogenannten phönicischen Schrift. Diese findet sich in ältern jüdischen Inschriften und auf Münzen. Sie ist angewandt in der ältesten unter den bisher bekannt gewordenen hebräischen Inschriften, der wahrscheinlich aus der Königszeit herrührenden Siloah-Inschrift, nicht minder in der ältesten unter den kanaanitischen Inschriften überhaupt, der des moabitischen Königs Mesa aus dem neunten vorchristlichen Jahrhundert. Die schwerfällige, steife und undeutliche phönicische Schrift wurde, wie es scheint, von den Aramäern, den „Syrern" der Griechen, umgebildet zu der gefälligern und klareren sogenannten Quadratschrift. Diese nahmen auch die

Juden an und nannten sie nach den Syrern oder Assyrern[1]) die „assyrische“ Schrift im Unterschied von der ältern Schriftart, die als die „hebräische“ bezeichnet wurde. Der Tradition nach hätte Esra die Umschreibung des Alten Testamentes in die neue Schrift vorgenommen. Wahrscheinlich geschah die Umschrift in Wirklichkeit erst später. Das Aufkommen der aramäischen Schrift bei den Juden wird im allgemeinen dem Aufkommen der aramäischen Sprache bei ihnen parallel gehen. Die älteste jüdische Inschrift mit Anwendung der neuen Charaktere in einer Mischung mit den alten ist die kurze, aus einem einzigen Worte bestehende Inschrift von Arak el-Emir, die aus dem Jahr 176 v. Chr. stammt.

Als die alttestamentlichen Bücher in eine neue Schriftart umgeschrieben wurden, konnte dies ohne Versehen der Abschreiber nicht von statten gehen. In zweifelhaften Fällen hat desshalb der Textkritiker ein beanstandetes Wort in die alten Charaktere zurückzuversetzen, um aus dieser ursprünglichen Form eine etwaige Verwechselung der Buchstaben zu erklären.

Ebenso ist für die Reconstruction des ursprünglichen Textes zu beachten, dass die einzelnen Wörter zunächst, aller Wahrscheinlichkeit nach, ohne Abtrennung geschrieben wurden, wie meist in den phönicischen Inschriften. Freilich hat schon die Mesa-Inschrift die Trennung der Wörter durch einen Punkt. Dieser ist aber in den ältesten Niederschriften der alttestamentlichen Bücher nicht üblich gewesen, da die alexandrinische Uebersetzung die Wörter öfters anders abtheilt als der masoretische Text.

5. § 21.

Da alle hebräischen Handschriften, die wir besitzen, einen einzigen Archetypos wiedergeben, so ist unschätzbar das Material, das der Textkritik in denjenigen Uebersetzungen des Alten Testamentes geboten wird, welchen — wie sich aus ihren Abweichungen von dem masoretischen Text ergibt — andersartige hebräische Handschriften zu Grunde liegen, die vor jener Auserwählung eines einzigen Textes als des normativen vorhanden waren. Solche Uebersetzungen haben für uns

1) Esra 6,22.

den Werth von unabhängigen Handschriften des hebräischen Textes. Das uns für diese Uebersetzungen zu Gebot stehende handschriftliche Material ist zudem theilweise bedeutend älter als die frühesten hebräischen Handschriften.

Die älteste und wichtigste unter diesen Uebersetzungen ist die von der alexandrinischen Judenschaft gebrauchte griechische Uebersetzung, die Septuaginta, so benannt, weil sie, oder nach der ältern Angabe allein die Pentateuchübersetzung, das einheitliche Werk sein soll von 72 oder 70 palästinischen Schriftkundigen, die durch Ptolemäus II. Philadelphus (284—247 v. Chr.) nach Aegypten beschieden worden wären. Diese Nachricht bietet in sagenhafter Einkleidung zuerst ein Brief, der dem Hofmann des Ptolemäus Philadelphus, dem Aristeas, zugeschrieben wird. Der Brief war dem Alexandriner Philo und dem Josephus bekannt. Unter den Angaben dieses Briefes könnte vielleicht die Zurückführung der Pentateuchübersetzung auf eine Anregung jenes Ptolemäers nicht unglaubwürdig sein, obgleich die rücksichtslose Wörtlichkeit der Uebersetzung den Eindruck erweckt, dass diese von vornherein für Juden bestimmt gewesen sei. Die Septuaginta-Uebersetzung des übrigen Alten Testamentes ist gewiss als Privatarbeit verschiedener alexandrinischer Juden, die unabhängig von einander arbeiteten, entstanden, wahrscheinlich in längerm Zeitraum. Sie ist in den einzelnen Büchern von sehr verschiedener Güte. Meist schliesst sie sich ebenso wie die Uebersetzung des Pentateuchs an die hebräische Vorlage sklavisch an. Das Vorhandensein der Pentateuchübersetzung wird deutlich bezeugt durch ihre Benutzung bei dem Tragiker Ezechiel, von dem wir nur wissen, dass er älter war als Alexander Polyhistor: er gehört also spätestens dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts an. Auf frühere Zeit verweist die Benutzung der Septuaginta-Uebersetzung des Pentateuchs bei dem jüdischen Hellenisten Demetrius, der wahrscheinlich unter Ptolemäus IV., also um 220 v. Chr. geschrieben hat. Der jüdische Hellenist Eupolemus in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat die Septuaginta-Uebersetzung der Chronik gekannt. Das erste ganz sicher zu datierende Zeugniss für das Vorhandensein der Septuaginta, und zwar schon der Uebersetzung wenigstens eines Theiles der Ketubim, ist das des Enkels des Siraciden um 132

v. Chr.; er setzt in der Vorrede zu der Spruchsammlung seines Grossvaters neben der Uebersetzung des Gesetzes eine solche der Propheten und der übrigen Bücher voraus.

Die Abweichungen der Septuaginta von dem masoretischen Texte sind in einzelnen Büchern, z. B. in Jeremia, sehr beträchtlich, nicht nur in Lesung einzelner Wörter sondern auch in dem Plus oder Minus ganzer Sätze und Abschnitte. Theilweise ist in der Septuaginta ein hebräischer Text benutzt, der besser war als der uns erhaltene hebräische; oft aber auch hat Unverstand der Uebersetzer einen gegen den masoretischen an Werth zurückstehenden Text geschaffen.

Die ursprüngliche Septuaginta ist uns indessen nicht erhalten. Neben ihr gab es in christlicher Zeit entstandene griechische Uebersetzungen von Aquila, Theodotion, Symmachus. Diese und noch theilweise zwei oder drei andere, als Quinta, Sexta und Septima bezeichnete griechische Uebersetzungen nahm Origenes neben der Septuaginta auf in sein grosses kritisches Werk, die Hexapla, so genannt, weil es in sechs Columnen enthielt: den hebräischen Text in hebräischen Buchstaben, eben denselben in griechischer Transscription, Aquila, Symmachus, die Septuaginta, Theodotion. [1]) Origenes begnügte sich in der Septuaginta-Columne nicht mit blosser Wiedergabe der Septuaginta. Da er für den kirchlichen Gebrauch den hebräischen Text möglichst getreu griechisch wiedergegeben zu sehen wünschte, ergänzte er den Septuagintatext zur Vereinbarung mit dem hebräischen aus den andern Uebersetzungen, namentlich aus Theodotion. Er that dies nicht ohne Beisetzung kritischer Zeichen, um die Zuthaten als solche kenntlich zu machen, wie er andererseits, wo die Septuaginta dem hebräischen Texte gegenüber ein Plus hatte, dieses durch Zeichen als zu eliminierend angab. Daraus entstand bei späterer Weglassung der kritischen Zeichen des Origenes ein Mischtext, von dem auch der gewöhnliche Septuagintatext, die *Κοινή*, beeinflusst wurde. Die Hexapla, von Hieronymus in Cäsarea benutzt, lässt sich nach dem sechsten

1) Dies die Reihenfolge in den von Giovanni Mercati in einem Palimpsest der Ambrosiana aufgefundenen Fragmenten der Hexapla, auf die er 1896 aufmerksam gemacht hat (s. E. Nestle, Theologische Literatur-Zeitung 1896, C. 361 f.).

Jahrhundert nicht mehr nachweisen. Ein wichtiges Hilfsmittel für die Reconstruction ihres Septuagintatextes ist die von dem Bischof Paulus von Tella in den Jahren 617 und 618 in Alexandrien verfasste syrische Uebersetzung der Abschrift, welche Eusebius von Cäsarea und sein Freund Pamphilus von der Septuaginta-Columne der Hexapla hatten anfertigen lassen. Man pflegt diese Uebersetzung als Syro-Hexaplaris zu bezeichnen. Sie war versehen mit den kritischen Zeichen des Origenes. Für einen grossen Theil des Alten Testamentes ist sie erhalten geblieben.

Nach der Zeit des Origenes wurden zwei neue Bearbeitungen des ursprünglichen Septuagintatextes vorgenommen, die eine von Lucian von Samosata (gest. 311), die andere von Hesychius (gest. 311?). Aus den uns erhaltenen Handschriften lassen sich nur durch Vermuthungen und Combinationen die einzelnen Recensionen reconstruieren. Am sichersten scheint bis jetzt die Reconstruction der Lucianischen Recension gelungen zu sein. Im kirchlichen Gebrauch wurde für das Buch Daniel die Uebersetzung Theodotion's eingeführt, und diese findet sich mit einer Ausnahme in allen Handschriften des griechischen Alten Testamentes. Von den andern griechischen Uebersetzungen ist die Aquila's neuerdings in einigen selbständigen Fragmenten wieder aufgefunden worden.

Eine Tochterversion der Septuaginta war die altlateinische Uebersetzung, die — wie es scheint — auf Grund eines Irrthums mit dem Namen der Itala belegt worden ist, wenn es überhaupt eine einheitliche lateinische Uebersetzung vor Hieronymus gab und nicht vielmehr die erhaltenen Fragmente verschiedenen Uebersetzungen angehören. Den altlateinischen Text begann Hieronymus zu verbessern und revidierte zunächst die Psalmenübersetzung. Diese Revision führt wegen ihres Gebrauchs in der römischen Liturgie die Bezeichnung *Psalterium Romanum.* Nachdem dann Hieronymus in Cäsarea die Hexapla des Origenes kennen und schätzen gelernt hatte, unternahm er eine neue Bearbeitung des Psalters nach dieser; sie wird wegen ihrer Verbreitung in Gallien als *Psalterium Gallicanum* bezeichnet und wurde später in die Vulgata aufgenommen. Von andern durch Hieronymus nach dem hexaplarischen Text übersetzten Büchern ist nur Buch Hiob erhalten.

Während der Arbeit an der Uebersetzung des hexaplarischen Textes entschloss sich Hieronymus abermals zu einem neuen Unternehmen, der Uebersetzung des Alten Testamentes nach dem hebräischen Texte (von 390 bis 405). Doch nahm er mit Rücksicht auf die damals herrschende Stimmung Vieles aus der altlateinischen Uebersetzung, also indirect aus der Septuaginta, in seine neue Arbeit auf. Vermischungen und kritische Bemühungen, namentlich seit der Karolingischen Zeit, lieferten für die Integrität dieser Uebersetzung ein ähnliches, verwirrendes Ergebniss wie die Thätigkeit des Origenes für die Septuaginta. In dem spätern verderbten Zustand wurde die Uebersetzung des Hieronymus unter dem Namen der Vulgata der officielle Text der römischen Kirche.

Mindern Werth für die Herstellung des ursprünglichen Textes besitzen die aramäischen Paraphrasen, weil sie nicht wörtliche Uebertragungen sind. Diese Targumim „Verdolmetschungen" sind entstanden aus der Sitte, die in den Synagogen verlesenen Schriftabschnitte durch aramäische Reproduction zu erläutern. Zunächst wurden die Targume mündlich überliefert. Zum Pentateuch besitzen wir ein babylonisches Targum, zu den Nebi'im („frühern" und „spätern") ebenfalls ein babylonisches. Jenem legte man nachmals den Namen des Onkelos bei, der auf einer Verwechselung mit der griechischen Uebersetzung des Aquila beruht. Das Prophetentargum nannte man das des Jonatan nach dem im babylonischen Talmud als Verfasser angegebenen Jonatan ben Uzziel, einem Schüler des unter Herodes dem Grossen lehrenden Hillel. Weitere Anhaltspunkte für dessen Autorschaft liegen nicht vor. Die Endredaction des Pentateuchtargums verlegt man in das dritte Jahrhundert n. Chr.; der Abschluss des Prophetentargums ist vielleicht etwas später, etwa in dem vierten Jahrhundert, anzusetzen. Das in beiden enthaltene Material ist viel älter als seine Niederschrift in den Targumen. Ein jerusalemisches Targum zum Pentateuch liegt in zwei Recensionen vor. Nur die eine ist vollständig erhalten. Sie wird auf Grund eines Missverständnisses nach Jonatan benannt. In der uns erhaltenen Gestalt gehört sie weit späterer Zeit an, da Hinweisungen auf die Geschichte Muhammeds darin vorkommen. Eben dieses Targum enthält aber auch besonders

alte Bestandtheile, so eine Stelle aus der Zeit des Johannes Hyrcanus (135—105 v. Chr.). Auch zu der Mehrzahl der Ketubim gibt es verschiedene Targume. Ferner besitzen die Samaritaner eine paraphrasierende Uebersetzung des Pentateuchs nach ihrer Recension des hebräischen Textes; Verfasser und Alter dieses samaritanischen Targums sind nicht bekannt. Das samaritanische sogenannte Buch Josua ist dagegen keine Uebersetzung des alttestamentlichen Buches sondern eine Chronik sehr später Herkunft, in ihrer Erzählung bis auf den Kaiser Alexander Severus reichend, in arabischer Sprache geschrieben, nur mit samaritanischen Buchstaben. Diese Chronik hat, ausser dem Namen, mit dem biblischen Buche nur Weniges gemein, was aus dessen Inhalt in einen ganz andersartigen Zusammenhang hinübergenommen worden ist.

Die syrischen Christen benutzten seit alter Zeit eine, wenn nicht ausschliesslich von Juden, so doch mit jüdischer Beihilfe verfasste Uebersetzung, die den sehr verschieden gedeuteten Namen Peschitto „die einfache" trägt, vielleicht im Gegensatz zur Syro-Hexaplaris als der Uebertragung eines aus verschiedenen Uebersetzungen zusammengesetzten Textes. Die Peschitto benutzt zwar den hebräischen Text, ist aber wenigstens in der jetzt vorliegenden Gestalt stark durch die Septuaginta beeinflusst.

Trotz des beklagenswerthen Zustandes, in welchem die wichtigsten unter den alten Uebersetzungen auf uns gekommen sind, hat doch die Textkritik aus ihnen grossen Gewinn zu ziehen. Es ergibt sich aus der Vergleichung der auf die Septuaginta folgenden selbständigen Uebersetzungen, dass ungefähr seit dem Anfang der christlichen Aera das uns jetzt vorliegende Ketib, d. i. der Consonantentext, im wesentlichen feststand. Andererseits ist aus der Septuaginta zu ersehen, dass noch in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten der alttestamentliche Text eine sicher festgestellte officielle Gestalt nicht erhalten hatte, dass die Handschriften variierten und man sich noch nicht scheute, an den heiligen Büchern (und nicht nur an den Ketubim) zu redigieren, Wortveränderungen und einzelne Zusätze in sie aufzunehmen. Namentlich hatte sich zur Zeit der Entstehung der Septuaginta die Tradition der später fixierten vocalischen Aussprache noch nicht gebildet.

Freilich darf aber nicht übersehen werden, dass die Septuaginta in Aegypten entstand, losgelöst von der Tradition der palästinischen Schriftgelehrsamkeit; denn die Angabe des Aristeasbriefes, dass die 72 Uebersetzer palästinische Schriftkundige gewesen seien, ist nicht nur wie alle seine Angaben durch nichts bezeugt sondern an und für sich durchaus unwahrscheinlich, da Palästiner des dritten vorchristlichen Jahrhunderts schwerlich im Stande gewesen wären, jene griechische Uebersetzung zu schaffen. In Palästina mag schon um die Zeit, in welcher die Septuaginta entstand, die Tradition des heiligen Textes fester gefügt und der später sanctionierten Form näher stehend gewesen sein, als sich aus der Septuaginta entnehmen lässt. Dass aber einstmals auch in Palästina mit den heiligen Texten nicht ohne Willkür geschaltet wurde, zeigt in dem masoretischen Texte die mehrmals vorkommende abweichende Wiederholung ein und desselben Stückes.[1])

6. § 22.

Eine spätere Zuthat des uns vorliegenden Textes sind die Abtheilungen desselben. Versabtheilungen kennt schon der Talmud, aber andere als die uns vorliegenden, da die dort angegebenen Verssummen einzelner Bücher mit den Summen der jetzigen Verse nicht stimmen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass in poetischen Stücken schon die Verfasser die Stichen und vielleicht auch die Verse markierten. Unsere jetzige Versabtheilung findet sich in den Handschriften mit Ausnahme der Synagogenrollen, die solcher Abtheilung entbehren; sie wird als bestehend vorausgesetzt bei dem Tiberienser Aharon ben Mosche ben Ascher im zehnten Jahrhundert.

Zum Zweck der Uebersichtlichkeit wurde der Text des Alten Testamentes eingetheilt in Paraschen „Abschnitte", die schon von dem ältesten Theile des Talmuds, der Mischna, bezeugt werden. Ausserdem kam für die gottesdienstliche Verlesung die Eintheilung des Gesetzes in andere, grössere Paraschen auf. Ebenso wurden aus den Nebi'im Lesestücke für den Sabbat ausgewählt, Haphtaren genannt (von *pāṭar* „freilassen", also „Ent-

---

1) Wie z. B. Ps. 18 = II Sam. c. 22.

lassung"), nämlich Schlussstücke des Gottesdienstes, die nach den Paraschen verlesen wurden. Dies Perikopensystem ist erst in später mittelalterlicher Zeit endgiltig geregelt worden.

Unsere Capiteleintheilung ist christlichen Ursprungs und wurde zuerst in die Vulgata eingetragen im dreizehnten Jahrhundert. Von Daniel Bomberg zu Venedig im sechzehnten Jahrhundert wurde die Capiteleintheilung in die hebräischen Bibelausgaben aufgenommen, kommt jedoch auch schon früher, bald nach der Einführung in die Vulgata bei Juden vor.

Erster Theil.

Der Pentateuch und die Geschichtsbücher.

Erster Abschnitt.

Der Pentateuch und das Buch Josua.

Erstes Capitel.

Namen, Eintheilung und Inhalt des Pentateuchs.

1. § 23.

Die Schrift, welche als ein fünftheiliges Ganze die alttestamentliche Sammlung eröffnet, trägt im hebräischen Kanon die Bezeichnung *tôrāh*. Ihre Eintheilung in fünf Bücher wird zuerst von dem Alexandriner Philo und von Josephus ausdrücklich erwähnt. Die Bezeichnung als die Tora trägt dies

---

Literatur zu Theil 1ff.: *The sacred Books of the Old Testament, A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, with notes, prepared by eminent biblical scholars of Europe and America under the editorial direction of Paul Haupt*, Leipzig 1893ff. (in der Art der Bezeichnungsweise der kritischen Resultate im Texte selbst nicht in allen Theilen ohne Bedenken).

Commentare zum ganzen Alten Testament: Christian Carl Josias Bunsen, Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, fortgesetzt von Adolf Kamphausen und Heinrich Julius Holtzmann, 1858ff. (darin Bd. III „Die Schriften", d. i. die Hagiographen, herausgegeben von Kamphausen 1868, Bd. VI: „Bibelurkunden II: Die Jüngern Propheten und die Schriften" herausgegeben von Holtzmann 1870). Eduard Reuss, *La Bible, Traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, Paris 1876ff. Derselbe, Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert, herausgegeben von Erichson und Horst, 7 Bde., 1892—1894. Die Heilige Schrift des Alten Testaments in

Schriftganze von dem darin enthaltenen Gesetz Moses als der Tora oder Lehre katexochen[1]), nachdem in der ältern hebräischen Literatur das Wort *tôrāh* für jede im Namen Jahwes vorgetragene Unterweisung, die der Priester wie die der Propheten gebraucht worden war, so jedoch dass sich eine ursprüngliche Verknüpfung der *tôrāh* speciell mit den Priestern noch erkennen lässt. Die Kirchenlehrer seit Tertullian und Origenes bezeichnen die Sammlung der Tora mit Bezug auf ihre Fünftheilung mit dem vielleicht von den hellenistischen Juden überkommenen Namen *Pentateuchus*, nämlich *liber*, oder ἡ πεντάτευχος, nämlich βίβλος[2]), und dem entsprechend die Rabbinen als „die fünf Fünftel des Gesetzes". Daneben kommt bei den Kirchenvätern die Bezeichnung als die fünf Bücher Moses vor, anknüpfend an den schon in der Chronik und im

---

Verbindung mit Baethgen u. s. w. übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, dazu 1 Bd. Beilagen, 1894, 2. Aufl. 1896.

Literatur zu Theil 1: Karl Heinrich Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, 1866. J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Zweiter Druck 1889 (zuerst an verschiedenen Stellen 1876—1878), 3. Aufl. 1899.

Literatur zu Abschnitt 1: John William Colenso, *The Pentateuch and book of Joshua critically examined*, 7 Bde., London 1862—1879. Alexandre Westphal, *Les sources du Pentateuque*, Paris, Bd. I 1888, Bd. II 1892. H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, I. Text, II. Tabellen, 1893. C. Steuernagel, Allgemeine Einleitung in den Hexateuch, HkAT. 1900.

Commentare zum Pentateuch und Buche Josua: August Knobel, KEH.[1] 1852—1861. August Dillmann, KEH. 1875—1886 (Genesis[6] 1892; Exodus und Leviticus[3] herausgegeben von Victor Ryssel, 1897).

---

1) Neh. 8,14.

2) Nach Mittheilungen, die ich Adolf Jülicher verdanke, scheint die älteste Belegstelle für die Bezeichnung *Pentateuchus* zu sein: Tertullian, *Contra Marcionem* I, 10; dann ἡ πεντάτευχος bei Origenes, so *Comment. V in Joannem* (*Philocalia* 5,5 *ed.* Robinson S. 45,28) und *Comment. in Evgl. Joannis t.* XIII, 26 (*ed.* Brooke I, 273,20). Ausserdem „*Pentateuchus*" in der Schrift Pseudo-Cyprian's *De pascha computus* vom Jahre 243, unabhängig von dem Namen bei Origenes und wohl älter als dessen Johannes-Commentare.

Buch Esra gebrauchten Ausdruck „das Buch Moses.“ Die einzelnen Bücher erhielten bei den Hellenisten und Rabbinen Namen, die sich auf den Inhalt beziehen; von den Rabbinen wurden die fünf Bücher gewöhnlicher nach den Anfangswörtern oder einem der ersten Wörter bezeichnet, das erste Buch als *bĕ-rē'šît* „Im Anfang“, das zweite als *wĕ-ēlleh šĕmôt* „Und dies die Namen“ u. s. w. Im wissenschaftlichen Gebrauch sind die latinisierten Namen der Hellenisten: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium üblich geblieben.

2. § 24.

Das Buch Genesis, vollständiger auch als *Γένεσις κόσμου* bezeichnet, erzählt die Urgeschichte der Menschheit von der Schöpfung an und lässt daraus sich entwickeln die Aussonderung der von dem Noah-Sohn Sem abgeleiteten Abrahamiden zu Trägern der Verheissung eines gotterwählten Volkes, das von ihnen abstammen werde. Das Buch verweilt mit besonderer Ausführlichkeit bei der Geschichte Abrahams und seines Enkels, des Isaak-Sohnes Jakob, und schliesst mit kurzem Referat über Tod und Bestattung des Jakob-Sohnes Joseph. — Das Buch Exodus berichtet von der Bedrückung der seit den Zeiten Josephs in Aegypten weilenden Israeliten durch den Pharao, von der Berufung Moses zum Erretter seines Volkes, dem Auszug an den heiligen Sinai-Berg und den daselbst dem Mose in verschiedenen Kundgebungen mitgetheilten göttlichen Gesetzen. Diese werden in dem Buche wiedergegeben und ausführlich die bis in das kleinste Detail von Jahwe angeordnete Herrichtung eines kostbaren Opferzeltes berichtet. — Das Buch Leviticus enthält nur wenige geschichtliche Notizen. Sie berichten von der Einsetzung Aarons und seiner Söhne in die Priesterwürde und vom Verhalten der Söhne Aarons[1]; an anderer Stelle wird für ein bestimmtes Gesetz ein Streit im Lager als Veranlassung angegeben.[2] Der ganze übrige Theil des Buches wird eingenommen von Gesetzen, namentlich solchen, die man als „levitische“ bezeichnet hat, nämlich den Cultus betreffenden. Jahwe, der nunmehr in dem Opferzelt, dem „Zelte der Zusammenkunft“, der „Stiftshütte“ Luther's, wohnt, offen-

1) c. 8—c. 10. 2) c. 24,10ff.

bart, indem er aus dem Zelte heraus redet, die Gesetze dem Mose und nach der Einführung Aarons in das Priesteramt theilweise zugleich auch diesem. — Das Buch Numeri enthält ebenfalls gesetzliche Bestimmungen, die theilweise noch während des Aufenthaltes am Sinai offenbart werden, theilweise, nämlich die spätern, auf dem weitern Wüstenzug bis in die Arbot Moab am östlichen Jordanufer. Verschiedene Episoden des Wüstenzugs werden erzählt und dazwischen vom Anfang des Buches an Verzeichnisse der Volksangehörigen nach genealogischen Gruppen gegeben wie auch späterhin Aufzählungen der Lagerstätten während des Wüstenzugs, wovon das Buch seinen Namen, in der Septuaginta *Ἀριθμοί*, erhalten hat. — Das Buch Deuteronomium enthält nach kurzen einleitenden Worten eine zusammenhängende Rede Moses, gehalten im Lande Moab, an der Grenze Kanaans. Sie beginnt mit einem gedrängten rückblickenden Bericht über die Erlebnisse seit dem Aufbruch vom Horeb, d. i. Sinai, gibt dann nach verschiedenen auf eine Verkündigung der Gebote Jahwes vorbereitenden Ansätzen und nach Ermahnungen zum Halten der Gebote eine vollständige Gesetzgebung, worin mit vielen und bedeutsamen Abweichungen und Besonderheiten die in Exodus, Leviticus, Numeri gesetzlich geregelten Gegenstände grossentheils wiederkehren. So erscheint diese Mosaische Rede, an das Ende der Bücher des Gesetzes gestellt, wie eine Recapitulation des Gesetzes. Die Bezeichnung als solche hat dies Buch erhalten von der ungenauen Uebersetzung einer deuteronomischen Stelle in der Septuaginta, wo statt „Wiederholung“, d. h. Abschrift, „dieses Gesetzes,“ nämlich des im Deuteronomium enthaltenen Königsgesetzes, gegeben wird: *τὸ δευτερονόμιον τοῦτο.*[1]) Nach dem Schlusse der Rede Moses werden dessen letzte Anordnungen, darauf ein Lied und der Segen Moses mitgetheilt. Dann schliesst das Buch mit der Erzählung vom Tode Moses und seiner geheimnissvollen Bestattung.

1) Deut. 17,18; vgl. *τὸ δευτερονόμιον* Jos. 9,5 (= Hebr. c. 8,32).

Zweites Capitel.

Die Tradition von der Entstehung des Pentateuchs und die Geschichte der Kritik des Pentateuchs.

1.

§ 25.

Im Pentateuch selbst werden einzelne Gesetze als von Mose aufgezeichnet dargestellt.[1] Einmal wird auch Mose von Gott der Befehl gegeben, ein geschichtliches Ereigniss zum Gedächtniss in ein Buch zu schreiben[2], wobei aber diese befohlene Aufzeichnung sich nicht zu decken scheint mit dem uns jetzt im Pentateuch vorliegenden Geschichtsbericht. Ferner wird an einer Stelle angegeben, dass Mose auf Jahwes Befehl die Lagerplätze des Volkes während des Wüstenzugs aufgeschrieben habe[3], worauf ein Verzeichniss dieser Plätze folgt, das offenbar als das von Mose herrührende gemeint ist. Das Deuteronomium berichtet, dass Mose „dies Gesetz", d. h. das in der deuteronomischen Rede enthaltene, aufgeschrieben habe.[4] Nirgends aber enthält der Pentateuch eine Aussage, die den Gesamtinhalt der fünf Bücher auf Mose zurückführte.

Unter den vorexilischen Propheten redet von Mose mit Nennung seines Namens Jeremia, der ihn unter die Fürbitter Israels stellt[5], und eine vielleicht mit Jeremia gleichzeitige Aussage der Schrift Micha gedenkt der Sendung Moses, Aarons und Mirjams bei der Ausführung aus Aegypten.[6] Ausserdem erwähnt eine übrigens in ihrer Echtheit nicht unangefochtene Hoseastelle der Ausführung Israels aus Aegypten durch „einen Propheten."[7] Eine Tradition über ein Mosaisches Gesetz findet sich bei den vorexilischen Propheten nicht. Der Verfasser der Schrift Maleachi, wahrscheinlich ein Zeitgenosse Esras, redet von der „Tora Moses", die Gott ihm geboten auf dem Horeb über ganz Israel, Gebote und Rechte.[8] Dabei ist nicht nothwendig an ein bestimmtes Gesetzbuch zu denken, obgleich sich uns weiterhin ergeben wird, dass der Prophet gewiss ein solches, wenn auch vielleicht nicht unsern ganzen

---

1) Ex. 24,4; 34,27 (ob in v. 28 zu: „er schrieb" Mose Subject ist und nicht vielmehr nach v. 1 Jahwe, ist zweifelhaft).

2) Ex. 17,14. 3) Num. 33,2. 4) Deut. 31,9. 24. 5) Jer. 15,1. 6) Mich. 6,4. 7) Hos. 12,14. 8) Mal. 3,22.

Pentateuch, kannte und zwar ein Gesetzbuch, das als Mosaisch galt. Wenn in noch jüngern alttestamentlichen Büchern, nämlich in den Büchern Esra, Nehemia und Chronik, das Gesetzbuch bezeichnet wird als „Tora Moses" oder „Tora Jahwes durch die Hand Moses" und auch schon im Königsbuch wenigstens ein Theil der Gesetzgebung unter dem Namen der „Tora Moses" vorkommt, so gilt auch hier Mose als der Urheber oder vielmehr als der Vermittler der Gesetzgebung, womit aber wieder nicht unbedingt gesagt ist, dass er die bestimmten Bücher geschrieben habe, in denen das Gesetz schriftlich niedergelegt worden ist. Doch ist dies wahrscheinlich in jenen jüngern Büchern gemeint, da in der Chronik und im Buch Esra auch von „dem Buche Moses" die Rede ist.[1])

Im Neuen Testament dagegen gilt nicht nur das Gesetz als unbestritten Mosaisch[2]), sondern wird auch in einzelnen Stellen als herrschende Anschauung vorausgesetzt, dass Mose den Pentateuch geschrieben habe[3]), ohne dass aber auf diese Annahme Gewicht gelegt würde. Ausdrücklich vertreten die Anschauung, dass Mose die fünf Bücher des Gesetzes geschrieben habe, der Alexandriner Philo, Josephus und, jedoch in nicht ganz deutlicher Weise, der Talmud. Die Annahme der Mosaischen Abfassung wurde befestigt durch die wohl schon aus dieser Annahme heraus entstandene Bezeichnung der Tora als der fünf Bücher Moses. Juden und Christen recipierten diese Anschauung mit verschwindenden Ausnahmen, und sie erschien für lange Zeit als der Discussion nicht bedürftig.

In der alten Kirche wurde die Mosaische Abfassung des Pentateuchs nur bestritten von einzelnen Gnostikern, die, dem Judenthum feindlich, ihn als eine jüdische Fälschung ansahen. Zweifel an der Mosaischen Herkunft trug auch Celsus, der Gegner des Christenthums, vor. Doch wurde sogar von Hieronymus nicht unbedingtes Gewicht gelegt auf die Annahme, dass der Pentateuch in der uns vorliegenden Form von der Hand Moses sei. Er sagt in der Schrift gegen Helvidius: *Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Ezram ejusdem*

1) II Chr. 25,4; 35,12. Esr. 6,18.
2) Matth. 19,7. Joh. 1,17.
3) Joh. 1,46; 5,46. Röm. 10,5.

instauratorem operis, non recuso. Der Gedanke an Esra rührt offenbar her von der im vierten Esrabuch vertretenen Tradition über die Aufzeichnung der heiligen Bücher durch Esra.[1])

Unter den jüdischen Gelehrten des Mittelalters wagte ein von Ibn Esra im zwölften Jahrhundert genannter Isaak, der sonst nicht bekannt ist, die Mosaische Abfassung einiger Abschnitte in Abrede zu stellen, und Ibn Esra selbst nahm einzelne Interpolationen an. In der christlichen Kirche machten sich zur Zeit der Reformation ganz vereinzelt Zweifel geltend an der Mosaischen Herkunft des Pentateuchs, so bei Karlstadt und dem katholischen Rechtsgelehrten Andreas Masius in der Vorrede seines Commentars zum Buche Josua (gedruckt 1574). Den Ausgangspunkt dieser ersten kritischen Bedenken bildeten einzelne Angaben und Berichte, wie die Erzählung vom Tode Moses, worüber doch nicht Mose selbst habe Mittheilung machen können, oder das Register der Könige Edoms, „welche herrschten im Land Edom, ehe denn herrschte ein König über die Kinder Israel“, wie nur ein Solcher habe schreiben können, der israelitische Könige kannte.

Einwendungen gegen die Mosaische Herkunft des Pentateuchs traten in verstärktem Mass auf in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts bei Thomas Hobbes (1651)[2]), Isaac Peyrerius (1655)[3]), Benedict Spinoza (1670)[4]), dann bei Richard Simon und nicht minder bei seinem Gegner Johannes Clericus. Zuerst Isaac Peyrerius wurde durch Bedenken, die, wie die oben angegebenen, aus den Schwierigkeiten einzelner Stellen entnommen waren, zu dem Versuch einer positiven Reconstruction der literarischen Entwickelung

1) S. oben S. 35.

2) *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth ecclesiastical and civil*, London 4⁰, *Chapter XXXIII: Of the Number, Antiquity, Scope, Authority, and Interpreters of the Books of Holy Scripture*, darin über das Alte Testament S. 199—203. Hobbes gibt einige Stellen des Pentateuchs an, wie die Erzählung von dem Begräbniss Moses, wonach der Pentateuch als Ganzes nicht von Mose herrühren könne.

3) In der anonym erschienenen Schrift: *Prae-Adamitae ... Systema Theologicum ex Prae-Adamitarum hypothesi*, ohne Ortsangabe: *Partis primae liber quartus c.* I und II, S. 197ff.

4) *Tractatus theologico-politicus c.* VIIIf.; *c.* X handelt von den auf das Königsbuch folgenden Büchern des Alten Testamentes.

geführt, ausgehend von der Anschauung, dass der Pentateuch nicht ein einheitliches Werk sondern aus verschiedenartigen Bestandtheilen verschiedener Zeiten zusammengesetzt sei. Nach de la Peyrère besitzen wir nicht mehr die Mosaischen Schriften in ihrer Urgestalt sondern eine Zusammenstellung excerpierender *apographa* derselben, nicht einmal überall unmittelbarer, die von verschiedenen Autoren herrühren, wie solche *apographa* der ursprünglichen Schriften auch vorliegen in den Büchern Josua, Könige, Chronik. Daher kommen zahlreiche Auslassungen, Wiederholungen, Unordnungen und Widersprüche.[1] Spinoza vertrat die Meinung, dass der Pentateuch und die ältern Geschichtsbücher bis zum Schlusse des Königsbuches in der vorliegenden Gestalt von einem einzigen Verfasser herrühren, der dazu *apographa* älterer Schriften benutzt habe. Er vermuthete, dass Esra dieser Verfasser sei und dass er nur zum Zusammenstellen der gesammelten Historien gekommen sei, nicht zur Prüfung und Ordnung des Gesammelten die letzte Hand daran gelegt habe.[2] So wurde die Kritik der traditionellen Anschauung über die Abfassung des Pentateuchs von de la Peyrère und Spinoza, und zwar von ihnen mehr als von R. Simon, hinübergeleitet in eine Analyse des Pentateuchs. Zum weitern Ausbau ihrer Andeutungen aber war die Zeit noch nicht gekommen.

Durch die Vertheidigung der Mosaischen Abfassung des

---

1) I. de la Peyrère kommt es bei dieser Anschauung für sein *Systema* darauf an, zu zeigen, dass Gen. c. 1 ein von c. 2 gänzlich verschiedener Bericht sei; dort werde die Erschaffung der ersten Menschen, hier die Adams, des Stammvaters der Juden erzählt.

2) Es ist nicht ganz correct, was man anderwärts angegeben findet, dass schon Andreas Masius in seinem Commentar zum Buche Josua auf Esra als den Verfasser des Pentateuchs hingewiesen habe. In der *Praefatio* zu dem Commentar (mir nur bekannt aus dem Abdruck in den *Critici sacri*, Bd. I, 1 *Amstelaedami* 1698; die erste Ausgabe des Commentars erschien 1574, nach dem Tode des Masius im J. 1573) sagt er nur, dass Esra, sei es allein, sei es von Andern unterstützt, die Bücher Josua, Richter Könige und *alios, quos in Sacris, ut vocant, Bibliis legimus libros* aus verschiedenen Annalen compiliert haben möge, und fährt fort: *Quin ipsum etiam Mosis opus, quod vocant πεντάτευχον, longo post Mosen tempore interectis ... clausulis ... omnino explicatius redditum esse* — dafür liessen sich, meint er, gute Conjecturen leicht anführen.

Pentateuchs bei J. G. Carpzov u. A. traten im achtzehnten Jahrhundert die kritischen Bedenken zunächst wieder zurück. In einzelnen dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts angehörenden weitern kritischen Ansätzen und namentlich eben damals durch Alexander Geddes (1792)[1] in England wie später durch Johann Severin Vater[2]) und de Wette[3]) (1805) in Deutschland wurde die Kritik von neuem zur Geltung gebracht. Seitdem ist sie nicht wieder verstummt. Noch J. G. Eichhorn (1823)[4]) wollte allerdings, wie übrigens in anderer Weise auch Geddes, die Grundlage des Pentateuchs als Mosaisch ansehen mit mehrfachen jüngern Erweiterungen. Später ist nur vereinzelt in wissenschaftlichen Werken, besonders von E. W. Hengstenberg[5]) und seiner Schule, so namentlich von C. F. Keil[6]), der Versuch gemacht worden, die Mosaische Abfassung des Pentateuchs zu vertheidigen.

Gegen die Annahme der Mosaischen Herkunft des Pentateuchs ist zunächst zu bemerken, dass dieser überhaupt nicht ein einheitliches Werk ist. Allerdings enthält er eine von Adam bis auf Mose laufende zusammenhängende Erzählung, die nach einem bestimmten Plan angelegt ist. Dieser ist aber offenbar nicht einem einzigen Verfasser zuzuschreiben sondern einem Redactor, der verschiedenartige Bestandtheile vereinigte. In den erzählenden Partieen finden sich vielfache Widersprüche, auch Wiederholungen ein und derselben Erzählung, oft mit geringen Modificationen, ein deutliches Zeichen dafür, dass divergierende, von verschiedenen Händen bearbeitete Traditionsschichten vorliegen. Ebenso kommen in den gesetz-

1) *The Holy Bible ... faithfully translated ... with various Readings, Explanatory Notes, and Critical Remarks*, Bd. I, London 1792, S. XVIIIff.

2) Commentar über den Pentateuch, mit ... der eingeschalteten Uebersetzung von Dr. Alexander Geddes's merkwürdigeren critischen und exegetischen Anmerkungen, Thl. III, 1805.

3) *Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jena 1805 (in den *Opuscula Theologica* 1830). — Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2 Bde., 1806f.

4) Einleitung[4], Bd. III.

5) Die Authentie des Pentateuches, 2 Bde., 1836. 1839.

6) S. oben S. 14 Anmerkg. 1; vgl. Commentar über die Bücher Mose's[2], BC., 2 Bde., 1866. 1870 (Deut. 31,23—34,12 ein Anhang).

lichen Theilen Wiederholungen vor und öfters sehr verschiedenartige Anordnungen über den selben Gegenstand.

Auch das ist nicht annehmbar, dass Mose der letzte Verfasser oder der Redactor des Pentateuchs sei und mit Benutzung verschiedenartigen Materials gearbeitet habe. In den Erzählungen werden Völkerschaften so vertheilt, Oertlichkeiten so angegeben, wie es erst den Verhältnissen späterer Zeiten entspricht. Auf die Begebenheiten der Mosaischen Zeit wird öfters zurückgeblickt als auf etwas längst der Vergangenheit Angehörendes, und sie erscheinen vielfach bereits umwoben von dem Schleier der Sage. Wenn es ferner an sich sehr wohl denkbar wäre, dass Mose zu verschiedenen Zeiten einer lange dauernden Wirksamkeit über den selben Gegenstand abweichende Bestimmungen getroffen hätte, so sind doch die Differenzen der einzelnen Gruppen in der Gesetzgebung so tiefgreifend, dass theilweise eine dazwischen liegende jahrhundertlange Entwickelung der volksthümlichen Verhältnisse, theilweise eine Entstehung der einzelnen Gesetze in verschiedenen Kreisen des Volkes mit verschiedenen Anschauungen und Bestrebungen angenommen werden muss. Einzelne Gebote setzen nicht nur die Ansässigkeit des Volkes im Lande Kanaan voraus, was etwa anticipierender Weise Mose hätte thun können, sondern sie reden von der Ansässigkeit als einer lange bestehenden; andere Vorschriften geben nicht etwa, wie dies für Mose denkbar wäre, bestimmte Formen für die bürgerliche Ordnung an, sondern schreiben vor, wie man sich unter solcher Ordnung, die als bekannt vorausgesetzt wird, zu verhalten habe. Einzelne Anordnungen beziehen sich deutlich auf concrete Verhältnisse der Königszeit oder auch etwa auf noch spätere Zustände.

Unter den im Pentateuch erkennbaren verschiedenartigen Bestandtheilen reichen mehrere über den Pentateuch hinaus, indem sie sich im Buche Josua fortsetzen. Desshalb lässt sich die Entstehung des Pentateuchs nur beurtheilen in Verbindung mit der des Buches Josua, und man hat dieses nicht unpassend mit dem Pentateuch unter der modernen Bezeichnung als Hexateuch zusammengefasst. Ob einzelne Bestandtheile des Pentateuchs auch mit solchen noch anderer Geschichtsbücher des Alten Testamentes ein Ganzes bilden, wie von Manchen angenommen

wird, ist zweifelhaft. Jedenfalls aber sind die im Buche Josua wiederkehrenden Pentateuchquellen nachmosaisch.

Trotz der spätern Herkunft des Pentateuchs als eines Ganzen besteht die Möglichkeit, dass sich darin einzelnes wirklich Mosaisches findet. Die Tradition von Mose als dem Gesetzgeber Israels lässt sich nicht nur aus irgendwelcher religiösen Neuschöpfung unter Mose sondern nur dann begreifen, wenn wirklich Mose bestimmte Gebote aufstellte, sei es für das religiöse Verhalten Israels, sei es für das auf die Religion gegründete bürgerliche. An solche von Mose herrührende Gesetze, die zunächst vielleicht mündlich fortgepflanzt wurden, knüpften spätere Gesetzescodices an. Von denjenigen Gesetzsammlungen, die aus dem Ganzen des Pentateuchs sich herausschälen lassen, kann in ihrem Gesamtinhalt keine aus der Mosaischen Zeit stammen.

Innerhalb dieser Gesetzbücher einzelne Bestandtheile mit einiger Sicherheit als Mosaische aus der spätern Umkleidung auszusondern, fehlen uns die Mittel. Da aber die selbständige mit dem Namen des Dekalogs, der „zehn Worte", bezeichnete kleine Sammlung in der uns vorliegenden Folge der Erzählungen dargestellt wird als das am Sinai oder Horeb zuerst und dem gesamten Volke verkündigte Gesetz[1]), liegt es nahe, gerade in dieser den spätern Zeiten heiligsten Sammlung Urmosaisches zu vermuthen. Wenigstens nach einer Erzählungsschicht des Pentateuchs galt dieser Dekalog als von Gott selbst auf die zwei steinernen Tafeln geschrieben.[2]) Mosaische Herkunft lässt sich aber auch für die Zehnworte nicht beweisen. Keinenfalls sind sie Mosaisch in der uns vorliegenden Form, die in den beiden alttestamentlichen Relationen des Dekalogs[3]) nicht ohne Abweichungen ist.

Unter den von Begründung und Verheissung abgelösten einfachen Geboten und Verboten des Dekalogs, wie sie mit Ausnahme einer unwichtigen Umstellung in übereinstimmender Fassung überliefert sind, macht jedenfalls das Bilderverbot

1) Ex. 20,1 ff. Deut. 5,1 ff.

2) Deut. 5,19; vgl. Ex. 32,16. Ob die nach Ex. 34,28 auf die Tafeln geschriebenen „zehn Worte" als ein anderer Dekalog (Ex. 34,11—26) zu denken sind, kann hier dahingestellt bleiben; vgl. unten § 38.

3) Ex. 20,2—17 und Deut. 5,6—18.

der Ansetzung in Mosaischer Zeit ernstliche Schwierigkeiten. Eine solche ist allerdings nicht darin zu erkennen, dass zu Hiskias Zeit im Tempel ein als göttliches verehrtes Schlangenbild sich befand, das man auf Mose zurückführte [1]; denn diese Rechtfertigung des Bildes konnte auf ungeschichtlicher Voraussetzung beruhen. Auch darin liegt nicht die Schwierigkeit, dass, wie man gemeint hat, die im Exodus und ebenso im Deuteronomium gegebene Formulierung: „irgendein Gleichniss dessen, was im Himmel droben oder auf der Erde drunten oder im Wasser unter der Erde ist“ auf babylonische Abgötterei verwiese, also erst im siebenten Jahrhundert gebildet worden sein könnte; denn einmal sind diese Worte wahrscheinlich späterer Zusatz zu dem einfachen Verbot: „Du sollst dir kein Bild machen“, und abgesehen davon ist der babylonische Einfluss keineswegs bewiesen, da auch die Kanaaniter ihre Gottheiten im Himmel, auf der Erde und im Wasser suchten. Wohl aber steht der Ansetzung irgendeines Bilderverbotes in der Mosaischen Zeit der Umstand entgegen, dass der namentlich im Reich Ephraim zunächst nicht als illegal angesehene Bilderdienst der Israeliten ein Bilderverbot nicht zu kennen scheint. Allerdings macht die gewiss dem Mose zuzuschreibende Einführung der heiligen Lade als Zeichen der Gottesgegenwart den Eindruck einer stillschweigenden Polemik gegen althebräische Bilder der Gottheit, da, wie es scheint, in diesem wahrscheinlich nach ägyptischem Vorbild gestalteten Geräth ein solches Unterpfand der göttlichen Gegenwart aufgestellt werden sollte, dessen Form eine Identificierung mit der Gottheit ausschloss. Dass dies Geräth nur der Behälter gewesen sei eines andern Gegenstandes, der für göttlich angesehen worden wäre, ist eine blosse Vermuthung. Lediglich aus dem Umstand, dass sich in späterer Zeit die steinernen Tafeln des Gesetzes in der Lade befanden [2], woran nicht zu zweifeln ist, könnte man etwa auf einen Stein, in welchem die Gottheit gegenwärtig gedacht wurde, als den ursprünglichen Inhalt schliessen. Nach einer im Alten Testament vielfach bezeugten Anschauung galt aber das als „Lade“ bezeichnete Geräth eigentlich als der Thronsessel der Gottheit; der darauf Thronende

1) II Kön. 18,4. 2) I Kön. 8,9.

blieb unsichtbar, wie sich ähnliche Gottheitsthrone auch anderwärts im Alterthum zu finden scheinen. Die Lade war also wohl leer, und dann könnte neben ihr ein Bilderverbot bestanden haben. Die lange Zeit hindurch von dem Volke geübte Ignorierung eines bestehenden Bilderverbotes wäre nicht ohne Analogieen auf andern Gebieten der Religionsgeschichte. Wohl aber ist ein Mosaisches Bilderverbot desshalb schwerlich annehmbar, weil allem Anschein nach selbst der Prophet Elia nur den Baaldienst bekämpft, den altisraelitischen Bilderdienst aber nicht angetastet hat. Es könnte indessen das ganze Bilderverbot späterer Zusatz sein zu dem Verbot, andern Göttern zu dienen. Die feststehende Zehnzahl der „Worte" würde dann zu gewinnen sein, indem als ihr erstes zu zählen wäre das einleitende Wort: „Ich bin Jahwe, dein Gott", ursprünglich wohl ohne den Zusatz: „der ich dich aus Aegyptenland aus dem Knechthaus geführt habe".[1]) Dass dies Wort kein Gebot darstellt, sondern die Grundlage der israelitischen Religion zum Ausdruck bringt, steht dieser Zählung nicht entgegen; denn die Sammlung wird als die der „zehn Worte", nicht als „zehn Gebote" bezeichnet.

Minder fallen in das Gewicht Bedenken gegen die Möglichkeit des Mosaischen Ursprungs anderer unter den zehn Worten. In dem Verbot des Dienstes anderer Götter liegt noch nicht absoluter Monotheismus, den die Predigt Moses gewiss nicht kannte. Absoluter Monotheismus könnte etwa liegen in der Begründung des Sabbatgebotes durch die Ruhe Gottes als des Weltschöpfers; aber diese Begründung, die sich nur in der Relation des Exodus, nicht in der des Deuteronomiums findet, gehört zweifellos zu den spätern Zusätzen.[2]) Dass der Sabbat, wenn er, nach der nächstliegenden Bedeutung seines Namens, von allem Anfang als Ruhetag zu denken ist, erst entstanden sein könne während des sesshaften Lebens in Kanaan, ist nicht einzusehen, da irgendwelche Ruhe in der Beschäftigung des täglichen Lebens auch für den Beduinen ausführbar ist und überdies die Möglichkeit offen bleibt, dass die Hebräer die

1) In dieser Weise bestimmen nach ältern Vorgängern Vatke (Einleitung, S. 338) und Wildeboer (Litteratur, S. 19) die ursprüngliche Zehnzahl der Worte.

2) Vgl. unten § 36. 43.

Heiligkeit dieses Tages schon in den Urzeiten aus Babylonien überkamen von einer dort sesshaften Bevölkerung.

Die Bestimmung des Alters des Dekalogs ist auf literaturgeschichtlichem Wege nicht zu finden[1]), sondern nur auf religionsgeschichtlichem und kann desshalb in unserm Zusammenhang nur als ein bestehendes Problem angedeutet werden. Es handelt sich darum, ob der Dekalog als die Voraussetzung der prophetischen Predigt oder aber als das Resultat der vordeuteronomischen Prophetenpredigt gedacht werden müsse. Die Propheten von den ältesten an reden von solchen Grundsätzen in dem Verhalten dem Nächsten gegenüber, wie sie den Forderungen des Dekalogs entsprechen, nicht als von etwas Neuem sondern als von etwas dem Gewissen des Volkes Eingeprägtem, wie sie überhaupt ihre Predigt darstellen als eine Wiederholung des seit alters bekannten Gotteswillens. Zwischen Amos aber und Mose findet sich in der Geschichte Israels kein Punkt, wo eine religiöse Neuschöpfung sich ansetzen liesse. Ist darnach der Religion Israels ihr ethischer Charakter in der Grundlage schon durch Mose gegeben worden, dann wird dieser Charakter auch in irgendwelchen von dem Begründer des israelitischen Volksthums aufgestellten Forderungen seinen Ausdruck gefunden haben. Fraglich kann nur das sein, wie viel von dem im Dekalog Enthaltenen bis auf Mose zurückzuführen sei.[2])

26. 2.

Hatte sich in der ältern Zeit die Kritik nur beschäftigt mit der Frage, ob Mose als der Verfasser des Pentateuchs anzusehen sei — und auch hiermit nur in wenigen Ansätzen — so fing man daneben, und zunächst unabhängig von jener Frage, an, in weiterm Umfang seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, auch über die Zusammensetzung des Pentateuchs aus verschiedenartigen Bestandtheilen zu reflectieren. Andeutungen dieser Art waren schon längst gegeben worden von de la Peyrère, Spinoza, Simon und zwar solche, welche den ersten im Detail durchgeführten Versuchen einer Quellen-

1) Vgl. unten § 36.

2) Unter den Neueren sieht Wildeboer den Dekalog in einer ältern Grundform mit Ausschliessung des Bilderverbotes als Mosaisch an.

scheidung um ein Bedeutendes vorauseilten, indem sie, anders als diese, auf eine lange, weit über Mose hinaus in späte Zeiten reichende literaturgeschichtliche Entwickelung hinwiesen.

Bahnbrechend wurde für die Quellenscheidung die Untersuchung des französischen Arztes Jean Astruc in der anonym erschienenen Schrift: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genese, Bruxelles* 1753. Er zuerst schloss, hierin allen spätern Kritikern die Wege zeigend, aus dem verschiedene Abschnitte der Genesis charakterisierenden Gebrauch entweder nur des Gottesnamens Elohim oder nur des Gottesnamens Jahwe auf zwei Quellenschriften in der Genesis, eine elohistische und eine jehovistische oder jahwistische. Daneben sonderte Astruc nach andern Gesichtspunkten noch weitere Quellenschriften aus, im ganzen ausser jenen beiden grossen zehn kleine, die er aber nicht alle mit Bestimmtheit als von einander verschieden ansah.[1]) Seine Beobachtungen über die Selbständigkeit dieser kurzen Stücke sind im ganzen weniger durchschlagend gewesen. Er hielt, wie er es in dem Titel seiner Schrift angab, Mose für den verarbeitenden Herausgeber der Quellenschriften.

Astruc ist der Begründer der sogenannten Urkundenhypothese. Die von ihm in der Genesis gemachten Beobachtungen dehnten Spätere auf den ganzen Pentateuch aus und dachten diesen durch Ineinanderschiebung mehrerer fortlaufender Schriften entstanden. Statt von Urkunden redet man besser von Quellenschriften, entsprechend der von Astruc gewählten Bezeichnung *mémoires*. Im Gegensatz zu dieser Hypothese fand die, heute in ihrer isolierten Anwendung von niemand mehr vertretene, Fragmentenhypothese, die eine musivische Zusammensetzung aus zahlreichen selbständigen Bruchstücken annimmt, neue Vertreter. Die eigentlichen Begründer der Fragmentenhypothese waren schon de la Peyrère und Spinoza gewesen.[2]) Sie wurde erneuert mit eingehender Anwendung auf den ganzen Pentateuch und in ausdrücklichem Widerspruch gegen Astruc und den ihm sich anschliessenden J. G. Eichhorn von Alexander Geddes (1792).[3]) Von diesem über-

1) *Conjectures*, S. 315. 2) S. oben S. 61f. 3) S. oben S. 63.

nahm sie in Deutschland Johann Severin Vater (1805)[1]), der ganz von Geddes beeinflusst war und dessen Buch grossentheils reproducierte. Doch gab J. S. Vater die Möglichkeit zu, dass einzelne Fragmente ein und demselben Verfasser angehörten[2]) und dass die Fragmente überhaupt in zwei Gruppen sich zusammenordnen liessen, deren eine sich vorzugsweise des Gottesnamens Elohim, die andere des Gottesnamens Jahwe bedient habe.[3]) Als eine dritte Anschauung kam dann auf durch P. von Bohlen (1835)[4]), gründlicher später von Friedrich Tuch (1838)[5]) geltend gemacht, die Ergänzungshypothese, die den Jahwisten als erweiternden Ueberarbeiter der elohistischen Bestandtheile ansieht.[6]) Die drei Hypothesen sind ihrer Entstehung nach nicht zusammenhanglos. Die Ergänzungshypothese und auch die Fragmentenhypothese, so wie Geddes diese vertrat, entwickelten sich aus Elementen der Form, in welcher erstmals die Urkundenhypothese aufgestellt worden war. Die Vertreter dieser letztern hatten einerseits nicht überall den Zusammenhang der Bestandtheile der Urkunden nachweisen können, sodass dann diese Bestandtheile wie einzelne nicht zusammenhängende Fragmente erschienen; andererseits war es nicht überall gelungen, die verschiedenen Bestandtheile von einander loszulösen, sodass einer als Ueberarbeitung des andern von der Hand eines Ergänzers erscheinen konnte.

Zu den zwei von Astruc auf Grund des Wechsels der Gottesnamen gefundenen Quellen wurde einige Decennien später eine dritte hinzugefügt. Zuerst Karl David Ilgen (1798)[7]) unterschied zwei Elohisten, eine Entdeckung, die nicht sogleich,

1) S. oben S. 63. 2) Thl. III, S. 503f. 3) S. 470.

4) Die Genesis historisch-kritisch erläutert. — J. J. Stähelin, der anderwärts als Begründer der Ergänzungshypothese genannt wird, vertrat 1830 (Kritische Untersuchungen über die Genesis) vielmehr die Urkundenhypothese, indem er eine selbständige elohistische und eine selbständige jahwistische Schrift annahm, die ein Redactor, aus beiden auswählend, in einander gearbeitet habe. Erst 1843 hat sich Stähelin für die Ergänzungshypothese erklärt (Kritische Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuels und der Könige).

5) Commentar über die Genesis.

6) So auch de Wette, Einleitung[6], 1845, S. 214f.

7) Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, Erster [einziger] Theil.

wohl aber später nach der Wiederaufnahme der Beobachtungen Ilgen's durch Hermann Hupfeld (1853)[1]) fast allgemein anerkannt worden ist, nachdem zwischen beiden Genannten de Wette (1807)[2]) nicht alle elohistischen Stücke mit Bestimmtheit einer einzigen Urkunde zugewiesen hatte. Eine vierte selbständige Schrift erkannte man, namentlich unter de Wette's[3]) Einfluss, in dem Deuteronomium. Neuerdings hat man auch innerhalb der Quellenschriften, namentlich derjenigen der ersten vier Pentateuchbücher, verschiedene Bestandtheile und Schichten gesondert, durch deren Unterscheidung man sich das allmähliche Werden der Quellenschriften vergegenwärtigen will. Charles Bruston[4]) hat, die jahwistischen Stücke geradezu als zwei selbständige Schriften beurtheilend, zwei Jahwisten den beiden Elohisten gegenübergestellt.//

Für die Art der Unterscheidung der Quellen herrscht jetzt wenigstens in den Grundzügen Uebereinstimmung[5]), obgleich sich mit dem Fortschreiten der Quellenkritik immer mehr herausstellt, dass im Detail die Sachlage viel complicierter ist als man anfangs dachte. Ueber die Art der Redigierung des uns vorliegenden aus den Quellenschriften zusammengesetzten Pentateuchs wird noch verhandelt. Im Anschluss an Astruc, Ilgen, de Wette sind diese Fragen in mehr und mehr das Detail klärenden Untersuchungen, ganz besonders durch die

1) Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung.

2) Beiträge II, S. 29ff., besonders S. 31. Auf die Vorgängerschaft de Wette's in der Beurtheilung der elohistischen Stücke als nicht einheitlicher hat Hupfeld (Die Quellen der Genesis) besonderes Gewicht gelegt. De Wette selbst aber hat diese Anschauung später nicht festgehalten und nur ein einziges einheitliches elohistisches Werk angenommen (Einleitung[4], S. 192ff.; 6. Aufl. S. 195ff. 217f.; die ältern Auflagen der Einleitung waren mir nicht erreichbar).

3) S. oben S. 63 Anmerkg. 3.

4) *Les deux Jéhovistes,* Montauban 1885.

5) Von den die Quellenscheidung überhaupt Ablehnenden sei nur der gelehrte Kenner des semitischen Alterthums Jules Halévy genannt, der wenigstens für die Genesis sich bestimmt gegen eine solche Analyse ausgesprochen hat und für sie einen einzigen Verfasser annimmt, der verschiedene *notices* und *données* benutzt habe (*Recherches Bibliques* in der *Revue Sémitique* 1897, S. 1—24. 289—323). Halévy ist aber bei der Begründung dieser Annahme bis jetzt über den Widerspruch gegen einzelne Behauptungen der Kritiker nicht hinausgekommen.

Arbeiten von Ewald, Nöldeke, Kuenen, Dillmann, Wellhausen gefördert worden. Im wesentlichen wurde dabei die Urkundenhypothese zu Grunde gelegt.

Ueber das Alter der verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs gehen dagegen in neuerer Zeit die Anschauungen weit auseinander. Früher hatte man ziemlich übereinstimmend die beiden elohistischen Quellen an den Anfang, den Jahwisten in die Mitte und den Deuteronomiker an das Ende gestellt. Namentlich galt die Ansetzung des Deuteronomiums als des Schlusssteins am ganzen Gebäude für de Wette wie für Ewald und seine Schüler als feststehend. Ebenso glaubte man dessen gewiss zu sein, dass die grosse, in der einen elohistischen Quellenschrift, dem sogenannten „ersten“ Elohisten enthaltene, wesentlich den Cultus betreffende Gesetzgebung, die heute meist als der „Priestercodex“ bezeichnet wird, an den Anfang der alttestamentlichen Literaturentwickelung gehöre. Man hielt diese Gesetzgebung für älter als die ältesten uns erhaltenen Prophetenschriften und meinte, dass sie, wenn auch nur partiell und in indirecter Weise von Mose herrührend, doch den Geist einer ursprünglichen Mosaischen Gesetzgebung am getreuesten erkennen lasse. Namentlich durch Ewald's Einfluss wurde diese Anschauung weit verbreitet. Am meisten abgerundet und übersichtlich ist sie wohl von Schrader (1869)[1]) dargestellt worden.

Eine andere Auffassung der Altersverhältnisse vertraten mehr in geschichtlicher Darstellung als in literär-kritischer Begründung J. F. L. George (1835)[2]) und Wilhelm Vatke (1835).[3]) Uebereinstimmend mit den eben Genannten und angeregt durch die erst sehr viel später veröffentlichten Thesen seines Lehrers Eduard Reuss (1833)[4]), hat dann zum ersten Mal

1) S. oben S. 10 Anmerkg. 1.

2) Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch.

3) Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt, Erster [einziger] Theil.

4) Gedruckt zuerst in: E. Reuss, *La Bible, Ancien Testament, Troisième Partie: L'Histoire sainte et la Loi, Tome premier*, Paris 1897, S. 34f. Anmerkung. Vgl. Reuss, Artikel „Judenthum“ in: Ersch's und Gruber's Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Section II, Thl. XXVII, 1850, S. 334.

in eingehender kritischer Auseinandersetzung Karl Heinrich Graf (1866)[1]) nachzuweisen unternommen, dass der „Priestercodex" der jüngste unter den verschiedenen Bestandtheilen des Pentateuchs sei. Den Deuteronomiker glaubte er nur verstehen zu können, wenn er keinerlei Bekanntschaft mit dem Priestercodex gehabt habe, und stellte daneben die weitere Beobachtung, dass wohl in dem von den Spätern so benannten Priestercodex[2]), in anderer Weise auch im Deuteronomium, nicht aber in einem kleinen von dem „Jehovisten" vorgefundenen und aufgenommenen Gesetzbuch[3]), auch — wie Graf damals annahm — nicht in den erzählenden Partieen des Pentateuchs Einheit des Cultusortes gefordert oder vorausgesetzt werde. Daraus zog er den Schluss, dass der Priestercodex, nämlich die grosse priesterliche Gesetzgebung der Bücher Exodus bis Numeri, abgesehen von den erzählenden Stücken, denen diese Gesetzgebung einverleibt ist, der jüngste unter den verschiedenen Bestandtheilen des Pentateuchs sei und erst der nachexilischen Zeit angehöre.[4]) Später[5]) ging Graf weiter und behauptete, überwiesen von der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit des Priestergesetzes und der elohistischen Geschichtsberichte, von denen es eingerahmt wird, dass auch

1) Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments.

2) Den Namen „Priester-Codex" gebraucht schon J. G. Eichhorn, aber als Bezeichnung des Buches Leviticus.

3) Ex. c. 21—c. 23.

4) Bei dieser Anschauung ist E. Renan in seiner *Histoire du peuple d'Israël* Bd. II und III (1889. 1891) stehen geblieben. Er dachte die Grundlage der Erzählungen des „Elohisten" (d. h. der den Priestercodex begleitenden Erzählungen) etwa im neunten Jahrhundert in Jerusalem von priesterlicher Hand geschrieben mit dem Dekalog als einzigem gesetzlichen Bestandtheil, nachdem schon früher im Reich Israel das „Buch der Legenden" (der sogenannte „zweite Elohist") und das jahwistische Buch geschrieben worden wären. Levitische Redactionen jener „elohistischen" Grundschrift und das grosse Cäremonialgesetz der mittlern Pentateuchbücher gehören für Renan der Zeit des Exils nach Ezechiel an; älter dagegen und zwar vordeuteronomisch sind ihm die in dies Gesetz aufgenommenen einzelnen Torot (in Lev. c. 1—c. 15 und c. 27) in einer ursprünglichern Fassung (Bd. III, S. 63 f.).

5) „Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs" in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, Bd. I, 1867—1869, S. 466—477.

die erzählenden Abschnitte des sogenannten ersten Elohisten dem Deuteronomiker unbekannt gewesen und ebenso wie die in ihnen enthaltenen Gesetze in die nachexilische Zeit zu verlegen seien. Graf's Anschauungen wurden in lichtvoller quellenkritischer und geschichtlicher Begründung aufgenommen und fortgeführt von A. Kuenen (1869)[1]. Er hob noch bestimmter den jüngern Ursprung der ganzen priesterlichen Schrift, d. h. des sogenannten „ersten" Elohisten, seiner Erzählungen wie seiner Gesetze, dem Deuteronomium gegenüber hervor; dieses bringt nach Kuenen den einheitlichen Abschluss der vorexilischen Cultusentwickelung zur Darstellung. August Kayser (1874)[2] fasste, Graf's Untersuchung an Uebersichtlichkeit übertreffend, im wesentlichen dessen letzte Ergebnisse zusammen. Die Zustimmung weiterer Kreise erlangte diese Anschauung erst durch J. Wellhausen (seit 1878)[3], dessen Darstellung in kritischer Beobachtungsgabe, historischer Feinheit, geistvoller Form und in der einheitlichen Geschlossenheit des gewonnenen Geschichtsbildes die Arbeiten seiner Vorgänger überragt. Auch Paul de Lagarde[4] hat, aber ohne die Veröffentlichung einer eingehenden Begründung, dieselbe Auffassung von dem Zeitverhältniss der Quellen vertreten. Nach ihm ist der „Elohist", d. h. der Verfasser des Buches, welches das Cäremonialgesetz enthielt, identisch mit dem Herausgeber des Pentateuchs. Lagarde meinte, dass als dieser Elohist Esra anzusehen sei.

Von den verschiedenen Vertretern dieser gewöhnlich als die „Graf'sche" bezeichneten Hypothese wird, obgleich sie das Einzelne verschiedentlich modificieren, übereinstimmend hervorgehoben, dass die Propheten das Cultusgesetz des Priestercodex nicht kennten, dass dieses erst als Abschluss der prophetischen Predigt entstanden sei, dass somit die jerusalemischen Cultusverhältnisse am Ende der Königszeit aus dem Deuteronomium und nur aus diesem zu entnehmen seien. Der Priestercodex wird, wenn auch theilweise als an ältere Bräuche anknüpfend, in seiner

1) S. oben S. 10 Anmkg. 3 und 4.

2) Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen.

3) S. oben S. 11 Anmkg. 1.

4) Symmicta (I) 1877, S. 55 f.

Tendenz und seinem System als der Ausdruck der priesterlichen Anschauungen und Bestrebungen beurtheilt, die sich nach dem Untergang des ersten Tempels und seines Cultus zunächst theoretisch während des Exils ausbildeten und die Durchführung in der Praxis allmählich erlangten seit dem Wiederanfang eines Cultus in dem neuen Jerusalem der persischen Periode.

Dieser Construction gegenüber, die unter den Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft immer mehr Anhänger gewonnen hat, ist von Andern in verschiedener Art der Nachweis versucht worden, dass das abgeschlossene System des „ersten“ Elohisten bereits der vorexilischen Zeit angehöre, wobei man bald an die vordeuteronomische Zeit dachte, bald an die Zeit zwischen der Publication des deuteronomischen Gesetzes unter Josia und dem Untergang des Reiches Juda. Dass einzelne Zusätze in jene Schrift erst in exilischer oder nachexilischer Zeit aufgenommen worden seien, wird durch jene Annahme nicht überall ausgeschlossen gedacht. So bestimmen in Auseinandersetzungen mit Graf oder mit ihm und seinen Nachfolgern die Abfassung des Hauptstockes jener priesterlichen Schrift: Theodor Nöldeke (1869)[1] „nach Salomo und der Theilung des Reichs“, Rud. Kittel (1881)[2] zwischen dem zehnten Jahrhundert und Jeremia, August Dillmann (1886)[3] um 800 v. Christo.[4] Zu dieser Gruppe ist auch Franz Delitzsch (1880)[5], obgleich schwankend und undeutlich in seinen Endresultaten, zu rechnen, der die priesterliche Schrift als „vorexilisch“ bezeichnete. Das Verhältniss der priesterlichen Schrift zu den andern Quellen des Pentateuchs

1) Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments.

2) „Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage“ in: Theologische Studien aus Württemberg, Jahrg. II, 1881; Jahrg. III, 1882. Geschichte der Hebräer, Bd. I, 1888.

3) „Ueber die Composition des Hexateuch“ in: Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, 1886.

4) Hierher gehört auch meine Darstellung: Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht, 1889 (etwa erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts). Vgl. dort S. 9 Anmkg. 2 meine frühern Aeusserungen, ferner Artikel *Priests and Levites* in Hastings' *Dictionary of the Bible*.

5) „Pentateuch-kritische Studien“ in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Jahrgang I.

wird von den eben Genannten sehr verschieden bestimmt. Alle haben sie die Anschauung aufgegeben, dass der Priestercodex die Grundlage der alttestamentlichen Literatur und der prophetischen Entwickelung bilde. Aber von der Annahme ausgehend, dass die Redaction jener Gesetzgebung der Abschluss einer cultischen Entwickelung sei, die durch die ältere Geschichte Israels neben der prophetischen Predigt sich hindurchziehe, glauben sie, behaupten zu müssen, dass die realen Cultusverhältnisse der vorexilischen Zeit in dem Deuteronomium eine vollständige Darstellung nicht gefunden hätten, sondern eine solche, welche nur einzelne Punkte hervorhebe, die einem bestimmten Bestreben des Deuteronomikers entsprächen. Ein vollständiges Bild der vorexilischen Cultusverhältnisse lasse sich also nur gewinnen mit ergänzender Benutzung des im Priestercodex Enthaltenen, soweit eine Durchführung seiner theilweise rein theoretischen Darstellung überhaupt und speciell unter den vorexilischen Verhältnissen möglich gewesen sei. Da aber auch nach den zuletzt Genannten das Ansehen des Priestercodex als des geltenden Gesetzes erst seit der Zeit Esras bestand und da andererseits die Vertreter der sogenannten Graf'schen Hypothese in verschiedener Weise die Cultusordnung des Priestercodex aus Elementen gebildet denken, die in irgendwelchem Umfang schon vor der schriftlichen Fixierung vorhanden gewesen seien, so bezieht sich die Differenz zwischen beiden Seiten im ganzen — mit einigen allerdings nicht unwichtigen Ausnahmen — mehr auf die Geschichte der literarischen Form als auf die des Inhaltes der Gesetzgebung.

Zwei andere Darstellungen sind noch für sich zu erwähnen. Untersuchungen nachgehend, die „von der breiten Heerstrasse der heutigen Forschung abliegen", kommt August Klostermann (1893)[1]) zu dem Resultat, dass ein „vorjosianischer Pentateuch" in erweiterter Gestalt „zur Zeit des Königs Hiskia, also 100 Jahre früher als Josia, bereits vorhanden und als Autorität in Brauch war und dass folgeweise die Ent-

1) Der Pentateuch, Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. — Dazu ferner: Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs 7, Neue Kirchliche Zeitschrift 1897, S. 48—77. 228—253. 298—328. 353—383.

stehung des ursprünglichen Buches in entsprechend höherer Zeit gesucht werden muss." Aehnlich versucht A. Van Hoonacker (1899)[1]) aus einer Vergleichung der Quellen nach kritischer Methode das Resultat zu gewinnen, dass der Priestercodex am Anfang der Entwickelung des israelitischen Cultus seine zeitliche Stelle habe.

Drittes Capitel.
Die Composition der Bücher Genesis bis Numeri.

1. § 27.

Mit Astruc sind zunächst in der Genesis elohistische und jahwistische Stücke als verschiedenen Quellen angehörend anzusehen. Der Wechsel der Gottesnamen beruht nicht oder doch höchstens ausnahmsweise auf ihrer verschiedenen Bedeutung; in Berichten, die einander parallel laufen, wird auf

---

Literatur zu Capitel 3: Theodor Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869, S. 1—144: „Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs", S. 156—172: „Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. XIV".

Zur Genesis: C. J. Ball, *SBOT.* 1896. Karl Budde, Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1—12,5) untersucht, 1883. Bernhard Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik: 1) Das Kainszeichen, Zur Entstehungsgeschichte der jahvistischen Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde, ZAW. XIV, 1894, S. 250—318. — Commentare: Friedrich Tuch 1838, 2. Aufl. besorgt von A. Arnold 1871. Franz Delitzsch [1] 1852. Derselbe, Neuer Commentar über die Genesis, 1887. H. Holzinger, KHC. 1898. Hermann Gunkel, HkAT. 1900 (mir lagen durch die Güte des Verfassers die 19 ersten Bogen vor).

Zu Exodus: Adolf Jülicher, Die Quellen von Exodus I—VII, 7 (Hallische Dissertation), *Halis Saxonum* 1880. Derselbe, Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11, in: Jahrbücher für protestantische Theologie 1882, S. 79—127. 272—315. — Commentar: H. Holzinger, KHC. 1900.

Zu Leviticus: S. R. Driver und H. A. White, *SBOT.* 1894.

---

1) *Le sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux,* London und Löwen.

der einen Seite consequent der Gottesname Elohim, auf der andern, wo der Gottesname für sich allein steht, der Name Jahwe gebraucht. Die vorkommenden Ausnahmen sprechen nicht gegen die Richtigkeit der Beobachtung. Der Gottesname Jahwe wird in den Berichten, die ihn anwenden, nothwendiger Weise durch das Wort Elohim ersetzt, wo die Gottesbezeichnung mit einem folgenden Nomen genetivisch verbunden ist oder ein Pronominalsuffix annimmt, sodass der Eigenname Jahwe gar nicht anwendbar ist. In seltenen Ausnahmen wird vielleicht in jahwistischen Stücken der Name Elohim auch ohne Zusatz gebraucht, wo etwa in einer feststehenden Formel dieser Name überliefert war[1]) oder wo der specifisch heilige Name Jahwe nicht am Platze zu sein schien.[2]) In den meisten Fällen vertheilen sich die beiden Gottesnamen deutlich auf verschiedene Berichte. In der Erzählung von der grossen Fluth z. B. sind vermischt eine Darstellung, welche die Fluth auf dreihundert und fünfundsechzig Tage berechnet, von allen Thieren je ein Paar in die Arche aufgenommen werden lässt und mit dem Regenbogen als dem Versöhnungszeichen abschliesst[3]), und eine andere Darstellung, welche für die Fluth vierzig Tage ansetzt, von den reinen Thieren je sieben Paare in die Arche eingehen lässt und mit einem von Noah dargebrachten Opfer abschliesst[4]); jene Darstellung bedient sich überall des Gottesnamens Elohim, diese des Gottesnamens Jahwe. Ein anderer elohistischer Bericht erzählt, wie Elohim, mit Abraham einen Bund schliessend, ihm die Verheissung eines Sohnes von der hochbetagten Sara ertheilt, worüber Abraham lacht, sodass Elohim als Namen des künftigen Sohnes bestimmt: Isaak „er lacht“.[5]) Ein unmittelbar folgendes jahwistisches Stück lässt drei Männer bei Abraham einkehren, von denen der eine, in Jahwes Namen redend,

1) So vielleicht Gen. 27,28, wenn hier nicht die Aufnahme eines elohistischen Stückes in jahwistischen Zusammenhang vorliegt.

2) So vielleicht Gen. 3,1 ff. in der Unterredung mit der Schlange, wenn hier nicht der Redactor eingegriffen hat.

3) Gen. 6,9—22; 7,6. 11. 13—16b. 18—22. 24; 8,1—2a. 3b—5. 13—19; 9,1—17.

4) Gen. 6,5—8; 7,1—5. 7—10. 12. 16c—17. 23; 8,2b—3a. 6—12. 20—22.

5) Gen. 17,1—22 (v. 1 ist der Name *Jahweh* spätere Correctur).

ihm die Verheissung eines Sohnes von der hochbetagten Sara gibt, worüber Sara lacht.[1]) Es sind dies deutlich Parallelberichte verschiedener Quellen.

Aber die Unterscheidung von nur zwei Quellen genügt nicht; denn die elohistischen Stücke sind unter sich verschieden und rühren, wie zuerst Ilgen gezeigt hat, aus zweierlei Darstellungen her: die eine verfährt in trocken annalistischer und schematischer Weise, die andere bietet einen reichen und frei entfalteten Erzählungsstoff. Dass demnach zwei Elohisten und ein Jahwist als drei verschiedene Erzähler anzunehmen sind, zeigt sich am deutlichsten in den allerdings vereinzelten Fällen, wo geradezu drei Parallelberichte zu bemerken sind. Neben jenen beiden Erklärungen des Namens Isaak leitet eine dritte, wie die erste elohistisch, den Namen davon ab, dass Elohim der in hohem Alter Mutter gewordenen Sara „ein Lachen bereitet habe", da Jeder, der es höre, über sie lachen werde.[2])

Mit den Erzählungen der Genesis stehen diejenigen der Bücher Exodus und Numeri in einem unzertrennbaren Zusammenhang. Die Scheidung der Quellen wird aber von der dem Mose zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung an, in welcher Elohim ihm den für die Patriarchen unbekannten Namen Jahwe kund thut[3]), dadurch erschwert, dass von hier an auch der eine Elohist den Gottesnamen Jahwe annimmt, womit ein Hauptmittel der Quellenscheidung wegfällt. Doch sind Erzählungsart und Wortvorrath gerade dieser elohistischen Quelle so fest begrenzt und das von Exodus an in ihr gegebene Cäremonialgesetz ist so systematisch angelegt, dass diese Quelle in den meisten Fällen deutlich genug erkennbar bleibt. Dem in ihr enthaltenen grossen Cultusgesetz sind ihre erzählenden Partieen genau angepasst, sachlich wie stilistisch, sodass die Erzählungen ohne das Gesetz undenkbar sind. Darnach ist die von Reuss[4]) und Graf[5]) in ihrer frühern Zeit vorgetragene Anschauung unhaltbar, wonach die elohistischen Erzählungen sämtlich hohem Alterthum, das grosse Cultusgesetz dagegen einer jüngern Zeit zuzuweisen wäre.

1) Gen. 18,1—16. 2) Gen. 21,6f. (6—21). 3) Ex. 6,2. 4) In den Thesen von 1833. 5) S. oben S. 73.

Mit mehr Recht kann eine Bearbeitung älterer Gesetze durch den Erzähler als ihren Herausgeber in Frage kommen.

§ 28. 2.

Drei in der angedeuteten Weise zu unterscheidende Quellen des Pentateuchs, zwei elohistische und eine jahwistische, haben zunächst jede unabhängig von der andern existiert als drei selbständige Schriften. Ganz besonders deutlich wird, wenn man die Bestandtheile des mit der Weltschöpfung beginnenden einen Elohisten von den jahwistischen Bestandtheilen und denen des an späterer Stelle der Geschichte einsetzenden „zweiten" Elohisten ablöst, in den Stücken des ersten Elohisten eine zusammenhängende Darstellung gewonnen, aus deren ursprünglicher Fassung nur wenige Bestandtheile zu fehlen scheinen. Andersartige elohistische Stücke einheitlichen Charakters lassen sich erst von der Erzählung des Aufenthaltes Abrahams in Gerar ab[1]) erkennen. Obgleich sich darin selten ein unmittelbarer Zusammenhang der einzelnen Erzählungen findet, ist ihre Zusammengehörigkeit wegen der weiterhin zu charakterisierenden gemeinsamen Art nicht zu bezweifeln. Schon in mehreren frühern Abschnitten der Genesis haben allerdings Andere eben diese Quellenschrift erkennen wollen. Am ehesten könnten für die Herkunft aus ihr in Betracht kommen Bestandtheile in einer zusammengesetzten Erzählung der nach nächtlicher Offenbarung unter Cäremonien vollzogenen Bundschliessung Gottes mit Abraham[2]), wo zwar nicht der Gottesname Elohim angewandt wird, aber einzelne Züge, so die einleitenden Worte, an den von der spätern Abrahamsgeschichte ab deutlich auszusondernden zweiten Elohisten erinnern. Es lässt sich aber doch nicht mit irgendwelcher Sicherheit behaupten, dass solche Stücke jener Erzählung oder auch andere frühere Theile der Genesis, die einen von ihrer theils anscheinend jahwistischen theils dem „ersten" Elohisten angehörenden Umgebung verschiedenen Charakter tragen, gerade der Quellenschrift des „zweiten" Elohisten angehören.

In den jahwistischen Abschnitten ist von der Ausführung Abrahams aus seines Vaters Haus an[3]) ein fortlaufender Faden

1) Gen. c. 20. 2) Gen. c. 15. 3) Gen. c. 12.

wahrzunehmen. Eine unverkennbare Zurückbeziehung eben dieses Jahwisten auf die umfangreichen jahwistischen Stücke der Urgeschichte[1], nämlich die zweite Erzählung von der Erschaffung des Menschen und die damit zusammenhängende Paradieses- und Sündenfallsgeschichte, die Erzählungen von Kain und Abel und den Kainiten, von der Noachischen Fluth und dem Thurmbau zu Babel, findet sich dagegen nicht. Zudem sind diese jahwistischen Abschnitte der Urgeschichte nicht aus einem Gusse. Neben der Erzählung von der grossen Fluth scheint in jahwistisch lautenden Berichten von der Entwickelung der ersten Menschengeschlechter[2] eine Anschauung herzugehen, die eine allgemeine Fluth nicht kennt. In dem Anschluss der jahwistischen Geschichte von Kain und Abel[3] an die ebenfalls jahwistische Paradiesesgeschichte[4], noch mehr in dem Anschluss der mindestens in ihrem Anfang jahwistischen Geschichte der Kainiten[5] an die Erzählung von Kain und Abel sind ebenfalls Differenzen der Darstellung nicht zu verkennen.

Die fortlaufenden jahwistischen Stücke von Abrahams Auswanderung an lassen sich trotz ihres Zusammenhangs unter einander von denen des zweiten Elohisten nicht in so sicherer und reinlicher Weise absondern wie diese beiden Bestandtheile von den Stücken des ersten Elohisten. Jene beiden Quellen sind öfters, z. B. in dem Bericht von den Geburten der Jakobssöhne und von der Mehrung des Besitzes Jakobs in Mesopotamien[6], so fest in einander verschlungen, dass nur der unmotivierte Wechsel des Gottesnamens oder ein in glattem Zusammenhang fast unvermerkt eingleitender Widerspruch auf Bestandtheile verschiedener Herkunft aufmerksam macht. Von Exodus an sind diese beiden Quellen in vielen Partieen noch weniger sicher auseinanderzuhalten.

Die enge Verbindung hat Nöldeke, die alte Ergänzungshypothese an einem Theil aufrecht erhaltend, daraus erklären wollen, dass die Stücke des Jahwisten niemals als selbständige Schrift existiert hätten, sondern von Anfang an nur als Ergänzungen, nicht zwar des ersten Elohisten, wohl aber des

1) Innerhalb Gen. c. 1—c. 11. 2) Gen. 4,16—24; 6,1—4. 3) Gen. 4,1—15. 4) Gen. c. 3. 5) Gen. 4,16—24. 6) Gen. 29,31 ff.; 30,1 ff.

zweiten. Diese Anschauung erscheint jedoch desshalb als unhaltbar, weil vielfach Parallelberichte beider Quellen neben einander hergehen, während ein Ergänzer das ihm Widerstrebende durch seine eigene Relation verdrängt haben würde. Namentlich in der Josephsgeschichte, die fast ganz diesen beiden Quellen angehört, gehen deutlich zwei divergierende Berichte dieser Quellen durcheinander.[1] Nach dem einen Bericht wurde der Knabe Joseph gestohlen[2], nach dem andern verkauft[3], nach dem einen brachten ihn Midianiter in's ägyptische Land[4], nach dem andern Ismaeliter[5], nach dem einen war er dem Gefängnissobersten in Aegypten als Sklave verkauft worden[6], nach dem andern kam er als zur Bestrafung überlieferter Gefangener mit eben diesem Obersten des Gefängnisses in Berührung.[7] Wir haben hier und so auch sonst deutlich zwei ursprünglich selbständige Berichte vor uns, die von einem Dritten unter einander gemengt worden sind.

Eine ergänzende Ueberarbeitung des ersten Elohisten durch den Jahwisten, wie noch Schrader sie angenommen hat, indem er nach dem Vorgang Aelterer den Jahwisten als den erweiternden Redactor aller elohistischen Stücke ansieht, kann nicht in Frage kommen. Parallelberichte des Jahwisten und des ersten Elohisten ziehen sich durch den ganzen Pentateuch hindurch, so, um von der Urgeschichte abzusehen, in dem doppelten Bericht von der Auswanderung Abrahams, von der ihm gegebenen Verheissung, von Jakobs Wanderung nach Mesopotamien, von dem Auszug der Kinder Israel, von der Gottesoffenbarung an Mose. Das Nebeneinander des Zwiefachen lässt sich nur daraus erklären, dass auch hier ein Dritter zusammengestellt hat, indem er darauf ausging, das ihm vorliegende Material zu einem Ganzen zu gestalten und doch möglichst wenig aus den Quellen auszulassen, sodass er sich über Wiederholungen und Widersprüche hinwegsetzte.

---

1) Schon Spinoza hat bemerkt: *totam Josephi et Jacobi historiam ex diversis historicis decerptam et descriptam esse necessario fatendum est, adeo parum sibi constare videmus (Tract. theol.-pol. c.* 9, *Opp. ed. Van Vloten et J. P. N. Land,* Bd. I, S. 493f.).

2) Gen. 40,15a (1—15a). 3) Gen. 37,25—27. 28b. 4) Gen. 37,28a. 29—36. 5) Gen. 37,25—27. 28b; 39,1c—8. 6) Gen. 40,1ff.; vgl. 41,12. 7) Gen. 39,10—23.

Es gab darnach einmal — so ist mit Hupfeld, Dillmann und Wellhausen anzunehmen — wie eine selbständige Schrift des ersten Elohisten, so eine solche des zweiten Elohisten und eine dritte des Jahwisten. Dass die Art der Verbindung der beiden letztern unter einander sich von der Verbindung beider mit dem ersten Elohisten deutlich unterscheidet, die Verbindung des Jahwisten mit dem zweiten Elohisten fester, die des ersten Elohisten mit den beiden andern Quellenschriften loser ist, wird mit Wellhausen aus einer zwiefachen Redaction zu erklären sein; die verschiedenen Redactoren verfuhren nach verschiedenen Grundsätzen. Zuerst wurden zweiter Elohist und Jahwist zu einem Buche verarbeitet, erst später das so componierte Buch von anderer Hand mit der Schrift des ersten Elohisten verbunden.

Während in dieser Schrift von Anfang an das grosse Cultusgesetz stand, waren in dem aus dem zweiten Elohisten und dem Jahwisten zusammengesetzten Buche, abgesehen von dem Dekalog [1]) und einigen in die Passaherzählung verwobenen cultusgesetzlichen Bestimmungen [2]), nur zwei nicht umfangreiche, in Abschnitten unseres Buches Exodus enthaltene Gesetzsammlungen aufgenommen worden, nämlich die nach der Erzählung des Exodus selbst [3]) als „Bundesbuch" bezeichnete Sammlung [4]) und ein kleineres damit verwandtes Stück. [5]) Die Zugehörigkeit dieser beiden Gesetzsammlungen zu dem Buche, welches im wesentlichen aus dem zweiten Elohisten und dem Jahwisten zusammengesetzt war, ist nicht zu bezweifeln, wohl aber bestehen verschiedene Meinungen über das Verhältniss jener Gesetzkörper zu den beiden erzählenden Quellenschriften. [6])

Das aus dem „zweiten" Elohisten und dem Jahwisten als seinen Hauptbestandtheilen componierte Buch mag man, um dafür einen Namen zu haben, nach jetzt üblich gewordener Bezeichnung im Unterschied von dem Jahwisten das jehovistische Buch nennen und seinen Redactor den Jehovisten. [7])

---

1) Ex. 20,1—17. 2) Ex. 12,21—27; 13,3—10. 11—16. 3) Ex. 24,7. 4) Ex. 20,23—23,19. 5) Ex. 34,11—26. 6) Vgl. unten § 37f.

7) So mit Wellhausen, der zweckmässig für das componierte Buch die Bezeichnung *JE* (Jehovist) gewählt hat als zusammengesetzt aus *J* (Jahwist) und *E* (Elohist). Die besondere Benennung des Jehovisten würde man fallen zu lassen haben, wenn man diesen Redactor mit dem Redactor

Für die Schrift des „ersten" Elohisten wird mit Bezug auf das in dieser Schrift überlieferte Cäremonialgesetz und auf ihren gesamten Charakter am besten die Bezeichnung als „priesterliche Schrift" gebraucht.[1] Der Name des Elohisten bleibt dann nur noch übrig für den einen mit dem Jahwisten in engerer Verbindung stehenden Elohisten, den wir bis dahin mit Bezug auf seinen Anfangspunkt als „zweiten" bezeichnet haben.

3.

§ 29. Ausser diesen drei grossen Quellenschriften sind noch Bestandtheile fragmentarischer Art zu unterscheiden.

Besonders deutlich ist unter den Erzählungen des Pentateuchs als ein Stück, das sich keiner der drei Quellenschriften eingliedern lässt, zu erkennen die Erzählung der Genesis von dem Kriegszug des Königs Kedorlaomer von Elam und der mit ihm verbündeten Könige des Ostens und von Abrahams Sieg über dieselben.[2] Diese Erzählung ist in Inhalt und Darstellungsweise durchaus eigenartig, namentlich auch in der Zeichnung des „Ebräers" Abram als eines über Kriegsschaaren gebietenden Fürsten. Die Erzählung ferner von der nächtlichen Offenbarung an Abraham und der Bundschliessung Gottes mit ihm[3] kann nur theilweise jahwistisch sein; andere Bestandtheile ihrer Zusammensetzung sind besonderer Art.[4]

Weiter lassen sich, wie bereits bemerkt, die nicht der priesterlichen Schrift angehörenden Abschnitte der Urgeschichte[5] dem mit der Abrahamsgeschichte beginnenden Jahwisten nicht deutlich zuweisen und noch weniger als dem Elohisten angehörend erkennen. Da aber die Mehrzahl dieser Abschnitte unverkennbar, auch abgesehen von dem Gebrauch

---

des Deuteronomiums identisch denkt, was m. E. nicht zulässig ist (s. unten § 57).

1) Dafür mit Kuenen das neuerdings ziemlich allgemein gebrauchte Zeichen *P*. Ich ziehe die Bezeichnung als „priesterliche Schrift" der bequemern als „Priesterschrift" vor, weil diese noch mehr als jene den nicht richtigen Eindruck erweckt, als handle es sich um eine speciell für die Priester geschriebene Schrift; vgl. unten § 42.

2) Gen. c. 14. Schon von Astruc (*Conjectures*, S. 310) als ein besonderes Stück erkannt.

3) Gen. c. 15. 4) Vgl. oben S. 80. 5) In Gen. c. 1—c. 11.

des Gottesnamens Jahwe, an die Art des Jahwisten der Patriarchengeschichte erinnert, so wird anzunehmen sein, dass sie trotz der unter ihnen bestehenden Differenzen und der desshalb anzunehmenden verschiedenen Herkunft mindestens grösstentheils in irgendwelcher Beziehung zu jenem Jahwisten standen, und da sie alle in eine gewisse Verbindung gebracht sind, dass sie demselben componierten Buch angehörten wie der Jahwist, dem jehovistischen.

Bei der zusammengesetzten Gestalt dieses Buches liegt die Vermuthung nahe, dass auch die selbständigen Stücke in den spätern Abschnitten der Genesis dem jehovistischen Buch angehört haben. Von Andern wird freilich jene Erzählung von dem Kriegszug Kedorlaomers als eine mit dem jehovistischen Buch in keiner Verbindung stehende, ganz spät in den bereits redigierten Pentateuch aufgenommene Tendenzerzählung angesehen.[1]) Eine bestimmte Tendenz lässt sich aber doch wohl nur erkennen in der dieser Erzählung einverleibten Episode des Priesterkönigs von Salem, Malkizedek, der Abraham segnet und von ihm den Zehnten empfängt.[2]) Dieser Bericht scheint der Verherrlichung der Priesterschaft von Salem, d. i. Jerusalem, zu dienen. Die Episode unterbricht aber den Zusammenhang der übrigen Erzählung und ist als ein Einschiebsel anzusehen. Für die Haupterzählung jenes Abschnittes ist es nicht ausgeschlossen, dass in ihr Anklänge an uralte Ereignisse zu Grunde liegen und dass dann vielleicht auch diese Erzählung selbst gerade als besonders alt zu gelten hat. Der Name Kedorlaomer, der im Mittelpunkt der Erzählung steht, ist jedenfalls, wie längst bemerkt worden, als richtiger Eigenname gebildet; inschriftlich nachgewiesen ist er bis jetzt nicht.[3]) Freilich kann sich auch in einer jungen Quelle ein historischer Name des hohen Alterthums erhalten haben.

1) So Wellhausen. 2) Gen. 14,18—20.

3) Man hat den Namen Kedorlaomer in einem Briefe des altbabylonischen Königs Hammurabi finden wollen, s. dagegen J. A. Knudtzon und Friedrich Delitzsch in: Beiträge zur Assyriologie IV, 1899, S. 89f. Allerdings kommt, wie mir Professor Peter Jensen gütigst mittheilt, ein Name eines Elamiterkönigs vor, der *Kudur-duk(ku)mal* gelesen werden kann, schwerlich *Kudurdug(gu)mal*. Auch würde, letztere Lesung angenommen, *Dug(gu)mal* nicht dem in *(Kĕdŏr-) Lāʿomer* zu vermuthenden Namen der elamitischen Gottheit *Lagamar* entsprechen.

Anderwärts finden sich selbständige poetische Stücke, die, wie mehr oder weniger deutlich ist, bereits der Verfasser einer der Quellenschriften vorfand und seinem Zusammenhang einverleibte. Ein solches älteres Stück ist offenbar in der Urgeschichte das kleine, aus sechs kurzen Zeilen bestehende Lied, das dem Kainiten Lamech in den Mund gelegt ist.[1]) Der Ausdruck ungebändigten Kraftgefühls und des durch keine religiöse Färbung gemilderten Verlangens nach Rache kennzeichnet dies Lied deutlich als sehr alter Zeit angehörend. Die Sammlung von Sprüchen über die zwölf Stämme, die man den Segen Jakobs zu nennen pflegt[2]), ist als ein von dem Jahwisten, schwerlich erst von dem Redactor des jehovistischen Buches, aufgenommenes älteres Stück[3]) anzusehen. Selbständige poetische Stücke, kurze Worte aus Liedern finden sich innerhalb des jehovistischen Buches auch in den Erzählungen aus der Mosaischen Zeit, darunter ein Citat, das einem sonst nicht erwähnten „Buche der Kriege Jahwes"[4]) entnommen ist und von der Einnahme einer Landschaft am Arnon handelt, ferner ein „Lied" auf das Graben eines Brunnens[5]) und ein „Maschal" auf die Zerstörung Hesbons und Ar-Moabs.[6]) In diesen drei kurzen Liedern oder Liederfragmenten, die alle, ganz besonders die Verherrlichung des von Volksfürsten in der Wüste gegrabenen Brunnens, einen eigenartigen, urwüchsigen Eindruck machen, werden Reste einer sehr alten Literaturperiode zu erkennen sein. Wie Fragmente eines alten Liedes nehmen sich auch aus die dem Mose in den Mund gelegten Worte beim Aufbruch und Niederlassen der heiligen Lade: „Stehe auf, Jahwe, auf dass deine Feinde sich zerstreuen und deine Hasser vor dir fliehen" — „Kehre zurück, Jahwe, zu den Zehntausenden der Tausende Israels".[7]) Die Art, wie hier die heilige Lade mit Jahwe identificiert und Jahwe als Kriegsgott aufgefasst wird, spricht für das Alter der Worte, die wohl auch ihrerseits in dem „Buche der Kriege Jahwes" gestanden haben könnten.

Wir dürfen vermuthen, dass dies verlorene „Buch der Kriege Jahwes" einer Literaturperiode angehörte, die noch

---

1) Gen. 4,23f. 2) Gen. 49,2—27. 3) Vgl. über die Zeit unten S. 91f. 4) Num. 21,14f. 5) Num. 21,17f. 6) Num. 21,27—30. 7) Num. 10,35f.

nicht, wie die ältesten uns erhaltenen Schriften, eine specifisch religiöse Färbung zeigte und der epischen Periode entsprach, die bei andern Völkern am Anfang der Literaturentwickelung steht. Wir werden später in Citaten aus dem „Buche des Gerechten" Spuren dafür begegnen [1]), dass eine ausschliesslich oder doch theilweise poetische Behandlung der Geschichte über die Urzeiten hinaus bis in die Anfänge der geschichtlichen Zeit reichte. [2])

Einen selbständigen Ursprung haben ferner offenbar die theils der Darstellung des Elohisten, theils der des Jahwisten eingegliederten, in poetischer Form gehaltenen Sprüche, die dem fremden Seher Bileam zugeschrieben werden. [3]) Der Schluss des vierten Ausspruchs [4]) unterscheidet sich in Form und Inhalt von dem, was vorangeht, und ist wohl erst später hinzugefügt worden. [5]) Auch das von Mose und den Kindern Israel nach dem Durchzug durch das Schilfmeer gesungene Lied [6]) möchte ein älteres in das jehovistische Buch aufgenommenes Stück sein. Andere halten dies Gedicht für ein spät eingeschaltetes Stück, das dem jehovistischen Buche nicht angehöre. [7])

Gewiss sind innerhalb der Quellenschriften die von deren Verfassern übernommenen Gedichte nicht die einzigen Bestandtheile, die ihre besondere Geschichte haben. Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass die Erzählungen des Elohisten und des Jahwisten mancherlei Wandlungen durchgemacht haben, ehe sie die Form erhielten, in der sie uns jetzt vorliegen. Unebenheiten und Discrepanzen sind auch innerhalb der beiden Quellenschriften nicht zu verkennen. Aller Wahrscheinlichkeit nach entstanden die Darstellungen dieser Schriften allmählich aus verschiedenen Schichten, wie sich in der Gesetzgebung der priesterlichen Schrift, selten nur in deren Erzählungen [8]) solche Schichten deutlich wahrnehmen lassen. So hat z. B. in der jahwistischen Erzählung von dem Besuch der drei Männer bei Abraham das Selbstgespräch Jahwes vor dem Entschluss, Sodom und Gomorrah zu zerstören [9]), zur Voraussetzung, dass Jahwe sich

---

1) S. unten § 46. 2) Vgl. Renan: *Histoire du peuple d'Israël* II, S. 222 ff. 3) Num. 23,7—10. 18—24; 24,3—9. 15—24. 4) Num. 24,20—24. 5) Vgl. unten S. 95. 6) Ex. 15,1—19. 7) Vgl. unten S. 95 f. 8) S. unten § 31. 41. 9) Gen. 18,17—21.

noch im Himmel befindet, während er vorher doch bei Abraham eingekehrt ist. Jenes Selbstgespräch passt also an seiner jetzigen Stelle nicht in den Zusammenhang. Es ist darnach nicht unwahrscheinlich, dass auch diejenigen Partieen der Urgeschichte, die trotz ihrer Differenzen mehr oder weniger deutlich jahwistisches Gepräge tragen, wenigstens zum Theil eben demselben Jahwisten angehören, der von der Patriarchengeschichte an als Verfasser einer besondern Schrift zu beobachten ist. Er wird in der Urgeschichte aus verschiedenen Quellen oder Traditionsschichten zusammengestellt haben. Inwieweit aber die Zusammenstellung aller Partieen der Urgeschichte, die nicht zur priesterlichen Schrift gehören, dem Jahwisten oder erst dem Jehovisten angehört, lässt sich mit Deutlichkeit kaum erkennen. Ueberhaupt treten Unterschiede innerhalb der Schrift des Jahwisten und auch etwa in der des Elohisten kaum in einer Weise hervor, dass sich aus der Gruppierung der Abweichungen einzelne Schichten der Quellenschriften selbst deutlich von einander trennen liessen.

Unsere Auffassung von den Quellen und ihrer Verbindung legt im wesentlichen die sogenannte Urkundenhypothese zu Grunde und combiniert damit an wenigen Punkten die Fragmentenhypothese. Auch von der Ergänzungshypothese ist insofern ein Rest zu bewahren, als von Seiten der beiden Redactoren, nämlich des Jehovisten einerseits und desjenigen Redactors andererseits, der das jehovistische Buch mit der priesterlichen Schrift vereinigte, selbständige Zuthaten anzunehmen sind. Solche redactionellen Zuthaten sind von Seiten des letzten Redactors nur in sehr geringem Umfang erkennbar. Der jehovistische Redactor dagegen muss, obgleich sich nur wenige kleine Bestandtheile deutlich als seine Zuthat abtrennen lassen, nicht selten in den Wortlaut der ihm vorliegenden Quellenschriften eingegriffen haben, da sich die enge, oft fast unlösbare Verbindung der elohistischen und der jahwistischen Schrift nur daraus erklären lässt, dass durch die Redaction die Unebenheiten beim Uebergang der einen in die andere durch Ueberarbeitung ausgeglichen worden sind. Der spätere Redactor dagegen, der die priesterliche Schrift mit dem jehovistischen Buche vereinigte, hat sich anscheinend fast ganz mit der blossen Nebeneinanderstellung des von ihm

Aufgenommenen begnügt. Von ihm rührt vielleicht her der componierte Gottesname Jahwe Elohim in dem zweiten Bericht von der Schöpfung und der daran sich anschliessenden Paradiesesgeschichte [1]) statt des wohl ursprünglich darin gebrauchten einfachen Gottesnamens Jahwe; das erstmalige Zusammenstossen eines jahwistischen Berichtes mit einem solchen aus der priesterlichen Schrift [2]), der sich des Gottesnamens Elohim bediente, sollte, wie es scheint, minder auffallend gemacht und die Identität des schaffenden Gottes in den beiden Berichten angedeutet werden.

4. § 30.

Die drei grossen Quellenschriften der Bücher Genesis bis Numeri haben, auch wenn wir zunächst, von den gesetzlichen Bestandtheilen absehend, nur ihre Erzählungsweise in's Auge fassen, jede eine sehr bestimmt ausgeprägte Art. Bei einzelnen Stücken wird es allerdings wohl immer zweifelhaft bleiben, welcher der drei Quellenschriften sie angehören. So stösst z. B. am Anfang des Exodus in dem Bericht von den Ereignissen in Aegypten die Quellenscheidung auf grosse Schwierigkeiten und zwar nicht nur die Scheidung des Jahwisten und Elohisten. Fast unentwirrbar sind ferner die Darstellungen des jehovistischen Buches von der auf dem Sinai erfolgten Gesetzoffenbarung. [3]) Aber im grossen und ganzen ist durch die jetzt nahezu hundertundfünfzig Jahre hindurch angestellten Bemühungen der Quellenscheidung doch ein so gesichertes Ergebniss erzielt, dass sich die einzelnen Schriften in ihrer Eigenart charakterisieren lassen. Die zweifelhaften Stellen würden zur Charakterisierung nur wenig austragen, da sie eben aus dem Grunde, dass sie mehr oder weniger farblos sind, sich nicht mit Sicherheit unterbringen lassen.

Sofern die einzelnen Quellenschriften auch ihrerseits aus verschiedenen Schichten bestehen [4]), ist nur eine Charakterisierung der ganzen Quellencomplexe möglich, nicht die eines einzelnen persönlichen Schriftstellers. Aber Derjenige, welcher die Quellenschichten zusammenfasste, hat in der Art des Zu-

1) Gen. 2,4b—3,24. 2) Gen. 1,1—2,4a. 3) Ex. c. 20—c. 24.
4) S. oben S. 87 f.

sammengefassten einen bestimmten Charakter berücksichtigt oder auch dem ganzen Complex seinen Charakter aufgeprägt, sodass noch immer singularisch von dem Jahwisten und dem Elohisten, mit noch grösserer Berechtigung von dem Verfasser der Erzählungen in der priesterlichen Schrift geredet werden darf.

Der Elohist gebraucht den Gottesnamen Elohim durch den ganzen Pentateuch hindurch, wenigstens zum Theil auch noch für die Mosaische Zeit; hier kommt daneben auch bei ihm der Name Jahwe vor, was aber auf späterer Ueberarbeitung beruhen mag. Diese Quellenschrift hat ihr Hauptabsehen auf die Geschichte als solche gerichtet. Weniger die auftretenden Personen werden gezeichnet als die Begebenheiten geschildert. Aufweisung herrschender Ideen in der Geschichte, noch mehr Verfolgung cultischer Gesichtspunkte ist dieser Schrift fremd. Die Patriarchen opfern nach ihr an verschiedenen Orten des heiligen Landes, an solchen, die in der historischen Zeit als besuchte Cultusorte eine Rolle spielen. Engelerscheinungen finden sich in dieser Quelle häufig. Der Engel Elohims ruft seine Worte vom Himmel her. Nächtliche Gottesoffenbarungen im Traume sind dem Erzähler eigenthümlich; an sie anknüpfend führt er den Empfänger der Offenbarung handelnd ein mit der stereotypen Formel: „und er stand früh am Morgen auf . . .“ Die einzelnen Ereignisse sind lose mit einander verbunden ohne jegliche Zeitbestimmung, öfters durch die Formel: „und es geschah nach diesen Dingen, dass . . .“ Aus dem in dieser Quelle referierten besondern Segen Jakobs über die Josephssöhne Ephraim und Manasse[1]) wird zu entnehmen sein, dass der Elohist einem der Josephsstämme angehörte, also dem Nordreich, in welchem Ephraim der mächtigste Stamm war.

Auch der Jahwist findet Gefallen am Erzählen, aber nicht ohne den Bericht der Thatsachen zu beleben mit psychologisch durchdachter Charakterisierung der handelnden Personen. Abraham als Glaubenshelden, Jakob in seiner Verschlagenheit kennen wir vorzugsweise aus den Darstellungen dieser Quelle. Sie schweigt nicht von den Schwachheiten und Sünden der

1) Gen. 48,14—20.

Vorväter Israels und lässt, ohne moralisierende Reflexionen, durch die Geschichte selbst Schuld und Unschuld hervortreten. Die von dem feinsten poetischen Hauche durchwehten Erzählungen der Genesis, so die von der Brautwerbung des Knechtes Abrahams für den Sohn seines Herrn, von der Begegnung Jakobs und Rahels am Brunnen, gehören diesem Erzähler an. Auch bei ihm opfern die Patriarchen an verschiedenen Orten. Engel treten häufig auf. Sie wandeln, auch der „Engel Jahwes“, in welchem Jahwe selbst gegenwärtig ist, auf Erden in Menschengestalt; erst im Verlauf eines Gesprächs oder nach ihrem Verschwinden werden sie als Himmlische erkannt. Jahwe offenbart sich bald in dieser, bald in jener unter verschiedenen derartigen Gestalten, so wenigstens nach dem letzten Herausgeber der Quellenschrift in der Erzählung von den drei Männern bei Abraham und den zweien bei Lot. Jahwe steigt vom Himmel hernieder, wenn er sehen will, wie es auf Erden bestellt sei, und verkehrt in sehr menschlicher Weise mit den Erwählten unter den Sterblichen. Doch kommen in der von der Abrahamsgeschichte an als ein fortlaufendes Ganze erkennbaren jahwistischen Quelle nicht so starke Anthropomorphismen vor wie in den jahwistischen Stücken der Urgeschichte, wo Jahwe Elohim den Menschen bildet aus Erdenstaub, den Lebensodem in seine Nase bläst, den Menschen nimmt und in den Garten Edens setzt, aus des Menschen Rippe das Weib baut, in der Abendkühle unter den Bäumen des Gartens lustwandelt und den Erstgeschaffenen Schürzen von Fellen anfertigt. Stilistisch ist der Jahwist unter den Erzählern der drei Quellenschriften der schwungvollste und gebietet über einen mannichfaltigen Wortvorrath.

Der wahrscheinlich in der jahwistischen Quellenschrift aufgenommene vierte Ausspruch Bileams reicht, abgesehen von seinen Zusätzen[1]), bis in die Zeit des Königthums Davids, des Ueberwinders von Moab und Edom.[2]) Der sogenannte Jakobssegen[3]), eine Sammlung von Sprüchen über die zwölf Stämme, ist allem Anschein nach schon von dem Jahwisten aufgenommen worden; er kann als Ganzes (die Sprüche mögen theilweise zunächst einzeln cursiert haben) nicht vor der

1) S. unten S. 95. 2) Num. 24,17f. 3) Gen. 49,2—27.

Reichsspaltung angesetzt werden, da darin Juda als herrschender Stamm und zugleich Joseph, der Repräsentant Ephraims, als Diademträger gefeiert wird. In dem Spruch des Patriarchen Isaak über Esau [1]) ist ein Freiwerden Esaus vom Joche Jakobs bekannt. Sofern dieser Spruch, wie es scheint, dem Jahwisten und nicht etwa, wie von anderer Seite angenommen worden ist, dem Elohisten angehört, ist der Jahwist darnach nicht vor der Regierung Jorams von Juda um die Mitte des neunten Jahrhunderts anzusetzen; unter diesem machten die Edomiter sich zum ersten Mal von der Oberherrschaft des Reiches Juda frei. [2]) Uebrigens ist die Herkunft dieses Spruches für die Zeitbestimmung ziemlich irrelevant, da aus andern gleich zu erwähnenden Gründen an eine frühere Zeit für keinen der beiden Erzähler zu denken ist. — Der Jahwist gehörte nach seiner Hervorhebung Judas in den Josephsgeschichten, wo Juda die führende Rolle spielt, höchstwahrscheinlich dem Südreich an.

Dass der Elohist in seiner Erzählungsweise weit einfacher ist als der Jahwist, lässt sich aus individueller Verschiedenheit der beiden Erzähler erklären; dass der Elohist aber, nach seinem reichern, offenbar nicht willkürlich von ihm geschaffenen Erzählungsdetail zu urtheilen, aus noch vollerm Strome der Sage schöpft als der Jahwist, scheint für höheres Alter des Elohisten zu sprechen. Diese Verschiedenheit kann freilich, bei anderm zeitlichen Verhältniss, darin ihre Erklärung finden, dass im Nordreich, wo die Heimat des Elohisten zu suchen ist, die Sagen der Väterzeit auch noch später in mehr ursprünglicher und desshalb vollerer Form cursierten als in Juda, wo wir den Jahwisten suchen zu müssen glauben. Diese Sagen waren aller Wahrscheinlichkeit nach grösstentheils, namentlich die Jakobserzählungen, im Nordland entstanden, demjenigen Theile des Gesamtvolkes, der speciell Israel oder Jakob benannt wird, also diesen Namen wohl früher als die südlichen Stämme führte. Erst später werden jene Sagen nach Juda gelangt sein, das in der vordavidischen Zeit hinter den nördlichen Stämmen zurücktrat. Neuerdings weisen die Meisten mit Bestimmtheit dem Elohisten die zweite

---

1) Gen. 27,39 f. 2) II Kön. 8,20 ff.

zeitliche Stelle an. Allerdings ist richtig, dass sich in einigen Punkten bei dem Elohisten entwickeltere Anschauungen finden als bei dem Jahwisten. Dem Rufen des Engels Elohims vom Himmel her steht das Wandeln des Engels Jahwes auf Erden gegenüber. Jener Darstellung scheint ein mehr transcendenter Gottesbegriff zu Grunde zu liegen. Der Gottesbegriff des Elohisten bekundet sich vielleicht auch darin als entwickelter, dass er den Gottesnamen Jahwe erstmals dem Mose offenbart werden lässt [1]) und Gott nicht von der Weltschöpfung her damit benennt wie der Jahwist. Aber es sind doch nur vereinzelte Fälle, wo dieses Verhältniss der beiderseitigen Anschauungen zu bemerken ist.

Im grossen und ganzen ist der Jahwist mehr als der Elohist beeinflusst von den Gedanken der prophetischen Predigt, die durch Amos und Hosea doch gerade dem Nordreich vorgetragen wurde. Die ethische Betrachtungsweise der Geschichte in der Folge von Sünde und Strafe, die Anschauung von der Erwählung Abrahams und seinem Glaubensgehorsam sind dem Jahwisten eigen und haben keine Analogie bei dem Elohisten, der seine Erzählung nicht so durchgehend unter religiöse und ethische Gesichtspunkte stellt. Der Dekalog, der, wie sich aus seiner Stellung im Buch Exodus zu ergeben scheint, bei dem Elohisten mitgetheilt wurde [2]), uns jetzt aber in einer durch spätere Ueberarbeitung entstandenen Gestalt vorliegt, lässt sich auf eine Grundform zurückführen, die als Reflex erst der prophetischen Predigt nicht anzusehen wäre. [3])

Andererseits ist der seit Amos und Hosea von den Propheten geführte Kampf gegen die ausserjerusalemischen Heiligthümer bei beiden Erzählern noch gar nicht oder doch nicht so weit zur Geltung gekommen, dass sie sich veranlasst sähen, den in der Königszeit neben Jerusalem bestehenden heiligen Orten: Beerseba, Betel, Sichem — den heiligen Orten der Ephraimiten (bei dem Elohisten), Hebron — dem alten Cultusort Judas (bei dem Jahwisten), ihre Verknüpfung mit der Patriarchensage zu entziehen. Beide Quellenschriften nehmen an diesen Cultusstätten keinen Anstoss. In der elohistischen Erzählung von der versuchten Opferung Isaaks auf einem

1) Ex. 3,13—15. 2) Ex. 20,2—17; s. unten § 36. 3) S. oben S. 65 ff.

Berge des Landes Moria scheint allerdings eine Hinweisung auf den jerusalemischen Tempelberg zu liegen, wenn nicht etwa erst auf Grund dieser Erzählung Moria zu einem Namen des jerusalemischen Tempelbergs wurde oder, wie man vermuthet hat, der Name Moria hier substituiert ist für die ursprüngliche Bezeichnung eines andern, wahrscheinlich eines ephraimitischen Berges. Die ihrer Herkunft nach nicht unbestrittene Erzählung von dem Dienste des goldenen Kalbes, woran Aaron betheiligt war[1], — neuerdings meist dem Elohisten zugeschrieben — ist gewiss eine Polemik gegen den Kälberdienst von Betel und die daran betheiligte Priesterschaft. Eine Bekämpfung dieses Cultus lag noch dem grossen Propheten Elia, der ausschliesslich die Verwerflichkeit des Baalcultus im Auge hat, fern. Zuerst den Propheten Amos finden wir im Kampfe gegen den Dienst von Betel; aber es ist doch sehr wohl möglich, dass er darin unter den uns unbekannten Propheten zwischen ihm und Elia schon Vorgänger hatte. Desshalb scheint es nicht erforderlich, um der Erzählung von dem goldenen Kalbe willen den betreffenden Erzähler in die Zeit nach Amos zu verlegen oder hier eine jüngere Ueberarbeitung anzunehmen.

Nach der Stellung zu den Cultusorten, die auch durch die Beurtheilung des Stierbildes in der einen der beiden Quellenschriften nicht wesentlich verschoben wird, dürfen wir für die Ansetzung beider Quellenschriften spätestens bis etwa an den Beginn der Wirksamkeit der uns aus ihren Schriften bekannten Propheten des achten Jahrhunderts, also bis gegen die Mitte dieses Jahrhunderts, herabgehen. Allerdings finden sich bei dem Jahwisten Anklänge an specielle Gedanken der Predigt der Propheten Amos und Hosea. So wird z. B. der Gedanke von der Erwählung Israels, der in der Erwählung Abrahams bei dem Jahwisten sein Correlat hat, von Amos nur gelegentlich geltend gemacht, von dem um etwas jüngern Hosea seiner Predigt zu Grunde gelegt. Vielleicht ist daraus zu entnehmen, dass eben dieser Gedanke bei den genannten Propheten erst in der Bildung begriffen ist. Aber als ein unbedingt neuer wird er auch von Amos nicht dargestellt, und er mag schon

1) Ex. c. 32.

in der Predigt der uns unbekannten Vorgänger des Amos eine Stelle gehabt haben. Immerhin werden wir um solcher Berührungspunkte willen für die Zeitbestimmung des Jahwisten schwerlich allzuweit von Amos ab nach rückwärts gehen dürfen.

Gehört demnach der Jahwist etwa der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts an und ist wirklich der Elohist der Aeltere, so darf dieser bei der Aehnlichkeit seines Erzählungsmaterials und der Verwandtschaft seiner Erzählungsweise, die trotz der erwähnten Differenzen bestehen, nicht viel früher angesetzt werden. Ein Mittel, seine Zeit näher zu bestimmen, ist kaum vorhanden. Keinenfalls darf der Elohist als Ephraimit über das Jahr 722 v. Chr., das der Zerstörung Samariens, herabgerückt werden, denn wenn auch durch diese die alte Bewohnerschaft und die einheimische Cultur Ephraims nicht ganz beseitigt wurde, so ist doch an neue Literaturerzeugnisse auf ephraimitischem Boden nach dieser Katastrophe nicht zu denken, an die Entstehung der elohistischen Schrift um so weniger, als sich in ihr keinerlei Hinweisung auf die Katastrophe findet.

Wenn, wie nicht zu bezweifeln ist, eine einzelne Stelle oder etwa auch mehrere auf spätere Zeit als die von uns angenommene verweisen, so ist damit für die Schriften als Ganzes ein Ergebniss nicht gewonnen, da sehr wohl denkbar ist, dass sie noch nach ihrem Abschluss weitere Ueberarbeitung erfuhren. So wird der Schluss der Bileamsprüche[1]), wo mindestens auf das Ende der assyrischen Herrschaft, also auf das siebente Jahrhundert, vielleicht auch auf eine noch viel spätere Zeit, hingewiesen wird, zu einem Zusatz[2]) dieser Sprüche gehören. Ebenso kann die Abfassungszeit des Liedes am Schilfmeer[3]) für die Entstehungszeit keiner der beiden Quellenschriften entscheidend sein, da es möglicher Weise eine späte Einschaltung in den Text des jehovistischen Buches oder auch in den des abgeschlossenen Pentateuchs ist. Aber die Verwandtschaft dieses Liedes mit nachexilischen Psalmen, welche die Erlösung aus Aegypten als ein Vorbild der Erlösung aus Babel feiern, ist für ebenso späte Zeit des

1) Num. 24,22—24. 2) Num. 24,20—24; vgl. oben S. 91.
3) Ex. 15,1—19; vgl. oben S. 87.

Liedes nicht entscheidend. Solche Psalmen können Nachahmungen des Liedes als eines alten Vorbildes sein. Directe Anspielungen auf die nachexilische Zeit finden sich in dem Gedicht jedenfalls nicht. Es feiert den Durchzug Israels durch das Schilfmeer und die Niederlassung in Kanaan, kann also jedenfalls erst nach dieser gedichtet sein und zwar, so wie es uns vorliegt, erst nach dem Tempelbau, da von dem Berge des Erbes Jahwes die Rede ist.[1] Diese Erwähnung könnte freilich eine spätere Einschaltung sein. Aber auch die Schilderung von dem triumphierenden Durchzug des Volkes Jahwes durch die von Schrecken ergriffenen Bewohner Philistäas, Edoms, Moabs und Kanaans[2] kann wohl nur entstanden sein zu einer Zeit, die von der Besitznahme Kanaans schon weit ablag. Bei dieser Auffassung steht nichts im Wege, das Lied als von einem der Erzähler des jehovistischen Buches (es würde wohl an den Jahwisten zu denken sein[3]) bereits vorgefunden anzusehen.

§ 31. 5.

Ganz andern Charakters als die unter sich verwandten Darstellungen des Elohisten und des Jahwisten ist die dritte Quelle, die priesterliche Schrift. Mass und Ordnung, die in den Satzungen und Geboten der von dieser Quellenschrift ausführlich entwickelten Gottesoffenbarung an Mose verkündet werden, liebt der Verfasser auch für die Geschichtsdarstellung. Seine wohldisponierte Erzählung ist von dem Redactor des Pentateuchs zur Grundlage gewählt worden, in deren Umgrenzungen die Berichte der andern Quellen eingefügt wurden. Insofern hat man diese Schrift nicht mit Unrecht als die „Grundschrift“ bezeichnet. Sie ist uns von ihren ersten Worten über die Weltschöpfung an offenbar beinahe vollständig erhalten, namentlich in der Genesis; denn jeder neue Abschnitt aus dieser Quellenschrift schliesst sich in der Regel eng dem zuletzt aus ihr gegebenen an.

Die vormosaische Geschichte wird mit gleichmässigen Ueberschriften in verschiedene Abschnitte unter dem Titel *tôlĕdôt* „Zeugungsgeschichten“ eingetheilt: die Toledot Himmels und der Erde, Adams, Noahs, Abrahams, Isaaks, Jakobs.

1) v. 17a. 2) v. 14—16. 3) Vgl. Ex. 15,1a.

Zumeist werden wirklich nur Zeugungsgeschichten, Genealogieen geboten, mit dürren und genauen Jahresberechnungen, die eine fortlaufende Chronologie von der Weltschöpfung an erzielen. Nur an vereinzelten bedeutsamen Wendepunkten werden diese Register von länger ausgesponnenen Erzählungen unterbrochen. Auch in diesen Erzählungen spielen die Zahlen eine Hauptrolle: Länge, Breite und Höhe der Arche Noahs werden mit Ellenzahlen, der Kaufpreis der von Abraham erworbenen Höhle von Machpela nach Silbersekeln angegeben, ebenso wie in den spätern Berichten dieser Quellenschrift die Masse an den Brettern der Stiftshütte und ihrem Geräth genau berechnet und die Mannschaften Israels, die im Krieg erbeuteten Gefangenen und Viehstücke gezählt werden.

In der Geschichte selbst strebt Alles hin auf den Bericht von der Mosaischen Zeit. Der Offenbarung an Mose, die als ein „Bund" Gottes mit Israel aufgefasst wird, gehen vorbereitende Bundschliessungen voraus, eine mit Noah, die zweite mit Abraham. Diesen drei Perioden entsprechend werden verschiedene Gottesnamen gebraucht oder doch an bedeutsamen Stellen angegeben. In der vormosaischen Zeit wird der Gottesname Jahwe vermieden; erst dem Mose wird er kund gethan [1]) und von da an auch in den Erzählungen dieser Quellenschrift ausschliesslich gebraucht. Bis dahin wird der Name Elohim angewendet und berichtet, dass Gott den Patriarchen, denen der Abrahamsbund galt, unter dem Namen El Schaddaj „Gott der Mächtige" sich offenbart habe. [2]) In der vormosaischen Geschichte wird die Erzählung nur an vier Punkten ausführlich: bei der Weltschöpfung, die in der Einsetzung des Sabbats gipfelt [3]), bei dem Bericht von der grossen Fluth, der in das dem Noah verkündete Verbot des Vergiessens von Menschenblut und des Blutgenusses ausläuft [4]), bei der Bundschliessung mit Abraham, die auf die Einführung der Beschneidung abzielt [5]), bei dem Begräbniss Saras, das den ersten Erwerb von Grund und Boden im Lande Kanaan durch die Patriarchen veranlasst. [6]) Es ist deutlich, was das besondere Interesse des Verfassers an diesen vier Momenten hervor-

1) Ex. 6,2f. 2) Gen. 17,1. Ex. 6,3. 3) Gen. 1,1—2,4a. 4) Gen. 6,9ff. u. s. w. 5) Gen. c. 17. 6) Gen. c. 23.

ruft: cultische Gesichtspunkte und daneben einer, der die Geltung eines juridischen beansprucht, die Begründung des Anrechtes Israels von seinen Vorvätern her auf das Land Kanaan.

Das cultische Interesse macht sich von vornherein auch in negativer Weise geltend. Von Opfern der vormosaischen Zeit findet sich in dieser Schrift keine Spur mit einziger Ausnahme des Trankopfers Jakobs zu Betel[1]; das Trankopfer kam aber im ausgebildeten israelitischen Cultus, wie die priesterliche Schrift selbst ihn in ihrem Gesetz beschreibt, als eigentliches oder selbständiges Opfer nicht in Betracht. Der Verfasser will es offenbar so darstellen, als hätten die Väter Israels überhaupt nicht geopfert. Das Opfer gilt als eine Neuerung der Mosaischen Zeit, erst damals von Gott angeordnet, als nach dem himmlischen Urbild, das Gott dem Mose auf dem Berge gezeigt hatte, ein Opferzelt, die „Stiftshütte", hergestellt worden war. Damit wird als legitim allein das Opfer an eben diesem geheiligten Ort anerkannt. Das Opferzelt, das *'ohel mô'ēd* „Zelt der Zusammenkunft", d. h. das Zelt, wo Gott wohnt und durch die Vermittelung der Priester mit der „Gemeinde" Israels zusammenkommt, bildet den Mittelpunkt des Wüstenlagers Israels und steht von da an im Mittelpunkt auch der Darstellung dieser Schrift. Die Offenbarungen der Gesetze ergehen von diesem Zelt aus. Im jehovistischen Buch ist von einem solchen ausschliesslich für den Opferdienst bestimmten Zelte nichts zu finden; das nur vereinzelt im jehovistischen Buche vorkommende Ohel-mo'ed[2] ist dort ein Zelt, das sich ausserhalb des Lagers befindet, nicht oder doch nicht ausschliesslich der Opferdarbringung dient, Jedem zugänglich ist, der Jahwe „suchen" will, und von dem nichtpriesterlichen Diener Moses, Josua, behütet wird. Wie die Stiftshütte der priesterlichen Schrift der feiernden Gemeinde gilt, so erscheint in dieser Schrift Israel auch sonst durchweg als „die Gemeinde". Weniger als nationale, mehr als gottesdienstliche Gemeinschaft wird das Volk hier aufgefasst.

Ebenso wie jene Darstellung der Geschichte des Opferdienstes in der priesterlichen Schrift überlegt ist und einem bestimmten Plane dient, sind auch die theologischen An-

1) Gen. 35,14. 2) Ex. 33,7ff.; vgl. Num. 11,26; 12,4f. 10.

schauungen des Verfassers von der Naivetät der Erzähler des jehovistischen Buches weit entfernt. Der Monotheismus der priesterlichen Schrift ist bestimmter ausgebildet: Engel werden niemals erwähnt, auch nicht in Parallelberichten zu solchen Stellen des jehovistischen Buches, wo sie vorkommen; Anthropomorphismen werden möglichst vermieden. In welcher Weise Gott erscheint, wird bei den Offenbarungen nicht angegeben, sondern nur, dass er erscheint. Elohim, der Weltschöpfer, ist identisch mit Jahwe, dem Gott Israels; *Jahweh* ist nur ein anderer Name für jenen. Das ist unverkennbar ein andersartiger Monotheismus als der des Jahwisten. Der Jahwist weiss seit allem Anfang nur von dem Gott Israels, Jahwe, ohne über dessen Verhältniss zu dem allgemeinen Begriff Gott zu reflectieren. Dieser Monotheismus ist unentwickelter als der der priesterlichen Schrift. Dem Verfasser dieser Schrift steht der Elohist näher, insofern auch er den Namen Jahwe für die Mosaische Zeit reserviert; aber in den Aussagen von Gottes Verhalten den Menschen gegenüber und von seinen Offenbarungen stimmt er mehr mit dem Jahwisten überein.

Auch Form und Sprache in der priesterlichen Schrift sind überlegt und gemessen. Der Verfasser schreibt breit und schwerfällig; stereotype Formeln sind bei ihm häufiger als bei den andern Erzählern. Wo es sich um einen Segen der Creaturen handelt, da müssen sie immer „sich mehren und fruchtbar sein"; der Vorväter Söhne treten immer mit dem identischen Referat der Empfängniss und Geburt auf den Schauplatz, zeugen immer einen Erstgeborenen, darnach Söhne und Töchter, leben so und so viele Jahre und sterben; die Thiere bestehen immer aus dem Gethier des Feldes, den Vögeln des Himmels, den Fischen des Meeres, dem Gewimmel der Erde.

Uebrigens sind die Bestandtheile der priesterlichen Schrift, trotz ihres einheitlichen Charakters und ihrer systematischen Anlage, dennoch nicht ganz aus einem Gusse, auch wenn wir von den Gesetzen noch absehen, wo diese Beobachtung am deutlichsten zu machen ist. Ueber den Aufstand Korahs [1]) laufen zwei Relationen im Charakter der priesterlichen Schrift

1) Num. c. 16.

neben und in einander.[1]) Anderwärts sind zwar nicht geradezu verschiedene Schichten der priesterlichen Schrift selbst zu erkennen, aber es lässt sich ein urspünglicherer Bericht aus der jetzt vorliegenden Darstellung herausschälen. In der Schöpfungsgeschichte gehört der Rahmen der Tagewerke allerdings wohl schon der ersten Niederschrift dieser Quelle an, weil der Sabbat von vorherein das Ziel der Darstellung gewesen sein wird und kaum anders gedacht worden sein kann denn als Ruhetag nach sechs Arbeitstagen. Aber offenbar beruht die Darstellung auf einer ältern Erzählung, welche die Eintheilung in Tagewerke und dann wahrscheinlich auch den Sabbat nicht enthielt; denn der Werke sind acht, was zu den Tagen nicht passt, und ein Widerspruch liegt in dem Umstand, dass die zwischen Tag und Nacht scheidenden Gestirne erst geschaffen werden, nachdem schon dreimal der Wechsel von Tag und Nacht verlaufen ist.

Einzelne Darstellungen fallen merklich aus der stereotypen Eigenart dieser Quellenschrift heraus, so namentlich die Erzählung vom Regenbogen nach der grossen Fluth.[2]) Seine Verwendung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und der von Noah abstammenden Menschheit ist überraschend einfach und poesievoll; denn in der That ist dies Himmelszeichen die Bürgschaft dafür, dass die im Unwetter sich offenbarende göttliche Vernichtungsmacht der Gnadenzeit des wiederkehrenden Sonnenscheins weicht. Der Gedanke stammt gewiss nicht von dem Verfasser der priesterlichen Schrift, sondern beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer alten volksthümlichen Vorstellung, die sich aber sonst im Alten Testament nicht bezeugt findet. Die Erzählung ist um so sicherer alt, als sie auf einer richtigen Erinnerung daran beruht, dass der Gott der Hebräer, der sich noch nach der Vorstellung alttestamentlicher Schriftsteller besonders in Wolkendunkel, in Blitz und Donner offenbart, ursprünglich vorzugsweise ein Gewittergott war; als solcher gestaltet er den Regenbogen, der nach dem Gewitter am Himmel erscheint. Es darf aus jener Erzählung entnommen

---

1) Damit verbunden ein dritter Bericht vom Aufstand Datans und Abirams aus *JE*.

2) Gen. 9,8—17.

werden, dass keineswegs Alles, was sich in der priesterlichen Schrift selbständig findet, als eine willkürliche und künstliche Zuthat zu den im jehovistischen Buch erhaltenen Volksgeschichten zu beurtheilen ist, dass sich demnach in der priesterlichen Schrift auch sonst noch Erinnerungen an alte Geschichten, Sagen und Vorstellungen erhalten haben können.[1])

Deutliche Hinweisungen auf eine bestimmte Zeit finden sich in den Erzählungen der priesterlichen Schrift nicht: dass den Patriarchen Könige als Nachkommen verheissen werden, beweist nicht für die Königszeit; ob der Abschnitt über die Könige in Edom vor dem Königthum in Israel oder vor der israelitischen Königsherrschaft über Edom[2]) dieser Quellenschrift angehört, ist sehr zweifelhaft. Wenn auch angenommen werden darf, dass der Grundstock der sogenannten Völkertafel der Genesis[3]), d. h. des Verzeichnisses der von Noah abgeleiteten Völker, der priesterlichen Schrift angehört, so ist es doch sehr misslich, aus den darin niedergelegten geographischen Kenntnissen die Zeit dieser Schrift bestimmen zu wollen, um so mehr als nicht ausgeschlossen ist, dass die priesterliche Schrift hier eine ältere Vorlage benutzt hat, ohne deren geographischen Gesichtskreis zu erweitern. Der Verfasser der Völkertafel, wer er denn sei, kennt von den Griechen nicht mehr als den Namen *Jāwān* und bringt mit diesem zwei Paare phönicischer Colonieen im Westen in Verbindung; seine Kunde über die Westländer ist also lediglich durch die Phönicier vermittelt[4]) und in keiner Weise aus solchen Quellen geschöpft, die den Israeliten erst seit dem Beginn der persischen Periode offen standen.

Eine Zeitbestimmung für die priesterliche Schrift lässt sich erst aus der Vergleichung ihres Gesetzes mit den anderweitigen Gesetzen gewinnen. Dass der Verfasser den priesterlichen Kreisen angehörte, ist nach den später zu besprechenden[5]) cäremonialgesetzlichen Bestandtheilen dieser Schrift zweifellos. Daraus könnte sich Manches erklären lassen von dem Charakter

1) Diese Beurtheilung wird mir nachträglich bestätigt durch manche weitere dahin zielende Beobachtungen in Gunkel's Commentar.

2) Gen. 36,31—39. 3) Gen. c. 10.

4) S. m. Artikel „Dodanim“ in Herzogs Realencyklopädie³.

5) S. unten § 41 f.

seiner Auffassungsweise, der offenbar ein fortgeschrittener ist den vielleicht nichtpriesterlichen Erzählern des jehovistischen Buches gegenüber. Das Wahrscheinlichere aber ist freilich von vornherein, dass der Verfasser der priesterlichen Schrift jünger ist als die Erzähler jenes Buches. Bei der Vergleichung der theologischen Anschauungen ist indessen die grösste Vorsicht geboten. Die in der priesterlichen Schrift offenbar geflissentliche Vermeidung der Engel lässt sich als ebenso beabsichtigt bei keinem andern alttestamentlichen Schriftsteller nachweisen, und der Engelglaube gehörte wie den alten Zeiten Israels so nicht minder, wenn auch in anderer Form, den spätern an. Indem der Verfasser der priesterlichen Schrift Israels Gott Jahwe mit dem Weltschöpfer Elohim identificiert, steht er zweifellos dem Universalismus der Gottesidee näher als der Jahwist. Der absolute Monotheismus ist im Alten Testament kaum früher als seit Jeremia bezeugt, der vielleicht noch nicht sein erster Verkünder, mindestens aber sein letzter Vorbote ist. Man darf jedoch noch nicht aus der Identität des Volksgottes Jahwe und des Weltschöpfers Elohim in der priesterlichen Schrift folgern, dass ihr Verfasser ein Vertreter des absoluten Monotheismus, dann also vermuthlich nachjeremianisch sei; denn der Verfasser hat aus seiner Erkenntniss eines Weltschöpfers noch nicht oder doch nicht ausdrücklich die Consequenz gezogen, dass der Weltschöpfer der einzige Gott aller Welt sei. Es lässt sich also nicht sagen, dass wir bei ihm eine Erkenntniss erschlossen finden, die erst seit Jeremia nachzuweisen ist. Aber allerdings steht der Verfasser der priesterlichen Schrift mit seiner Differenzierung und zugleich Identificierung des Gottes der Weltschöpfung und der Urväter, Elohim, und des Gottes Israels, Jahwe, mindestens auf der letzten Vorstufe zum absoluten Monotheismus.

Viertes Capitel.

Das Deuteronomium.

1. § 32.

Vor der Besprechung der in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri enthaltenen gesetzlichen Bestandtheile ziehen wir das Deuteronomium in Erwägung, weil hier ein sicherer Punkt zu finden ist, von dem die Bestimmung der Gesetzkörper in den andern Büchern auszugehen hat.

Das Deuteronomium, so wie es uns jetzt vorliegt, ist weder eine directe Fortsetzung der frühern Bücher noch ein selbständiges Ganze. Ueber den Anfang des Deuteronomiums mit einem kurzen geschichtlichen Referat und einem sich daran anschliessenden erzählenden Redetheil kann man allerdings verschieden urtheilen. Das geschichtliche Referat[1]) setzt die Geschichte der Mosaischen Zeit bis zum Aufbruch vom Horeb und bis zur Besiegung des Amoriterkönigs Sichon und des Königs Og von Basan als bekannt voraus. Diese Einleitung nimmt offenbar an, dass in andern Darstellungen die frühere Geschichte des Wüstenzugs gegeben sei. Aber indem sie Einiges daraus recapituliert, will sie doch anscheinend dem Deuteronomium eine selbständige Bedeutung geben. Die eigentliche Ueberschrift am Anfang dieses Referates: „Das sind die

Literatur zu Capitel 4: De Wette, *Dissertatio critica, qua Deuteronomium etc.* 1805, s. oben S. 63 Anmkg. 3. Eduard Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854. J. J. P. Valeton Jr., *Deuteronomium*, in: *Studiën, Theologisch Tijdschrift*, Bd. V, 1879, S. 169—206. 291—313; VI, 1880, S. 133—174. 303—320; VII, 1881, S. 39—56. 205—227. Willy Staerk, Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form, 1894. Carl Steuernagel, Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, 1896.

Commentare: S. R. Driver, Edinburgh 1895. Carl Steuernagel, HkAT. 1898. Alfred Bertholet, KHC. 1899. — Adolf Herm. Heinr. Kamphausen, Das Lied Moses Deut. 32,1—43 erklärt, 1862. Karl Heinrich Graf, Der Segen Mose's (Deuteronomium c. 33), 1857. C. J. Ball, *The blessing of Moses* (*Deut.* XXXIII), in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeologie* 1896, S. 118—137.

1) c. 1,1—5.

Worte, die Mose zu ganz Israel redete jenseit des Jordans" bildet keine Verbindung mit etwas Vorhergehendem. Wie mit der referierenden Einleitung liegt es wohl auch mit dem erzählenden Redetheil, der darauf folgt. Er nimmt Bezug auf Ereignisse, die in den Büchern Exodus bis Numeri berichtet werden. Die Bezugnahme wäre kaum erforderlich, wenn dieser Theil als Fortsetzung der frühern Bücher in ihrer jetzigen oder in einer ältern Gestalt geschrieben worden wäre. Dagegen sind die vorangehenden Bücher des Pentateuchs, so wie sie uns jetzt vorliegen, ohne das Deuteronomium unvollständig. Ein für ihren Bericht nothwendig zu erwartender Abschluss der Wirksamkeit und des Lebens Moses wird erst am Ende des Deuteronomiums gegeben. Daraus ist zunächst so viel deutlich, dass das Deuteronomium nicht einfach als ein neuer Bestandtheil an das Ende eines ältern, die Bücher Genesis bis Numeri umfassenden Werkes gestellt wurde, dass vielmehr bei dieser Zusammenstellung eine Redaction stattgefunden hat, die am Ende jener Bücher strich und etwa am Schluss des Deuteronomiums hinzufügte. Diese Redaction machte das Deuteronomium zum Schlusstheil der frühern Bücher des Pentateuchs. Ob sie diese bereits abgeschlossen vorfand oder etwa nur bestimmte Theile davon, ist eine Frage, die erst später erwogen werden kann. [1])

Im Deuteronomium sind deutlich verschiedene Theile zu unterscheiden, und zwar auch innerhalb der Rede Moses, die seinen Hauptinhalt bildet [2]), obgleich diese Rede sich als ein einziges, nur durch wenige referierende Notizen unterbrochenes Ganze darstellt.

Bestimmt scheiden sich von der Rede Moses als andersartige Stücke ab der kurze erzählende Anfang des Buches [3]), der die Situation angeben will für die nachfolgende Rede, und ebenso der Schluss [4]), wo letzte Anordnungen, Tod und Bestattung Moses erzählt werden. Eingefügt sind diesem Schlusse zwei poetische Stücke, das „Lied" [5]) und der „Segen" [6]) Moses, die wie Abschiedsgrüsse des Scheidenden hier eine Stelle gefunden haben. In ihrer poetischen Form, ihrem sprachlichen

---

1) S. unten § 39 f. 47. 68. 2) c. 1,6—30,20. 3) c. 1,1—5.
4) c. 31—c. 34. 5) c. 32,1—43. 6) c. 33,2—29.

Charakter und ihren geschichtlichen Voraussetzungen heben sich diese beiden Gedichte von dem erzählenden Schlussabschnitt und ebenso von der Rede des Deuteronomiums sehr bestimmt ab. Auch unter einander sind die Gedichte ihrer Herkunft nach verschieden.

Aber auch die Rede selbst hat verschiedenartige Theile. Den Kern bildet eine Sammlung von Gesetzen.[1]) Sie stellt sich, auch wenn wir von den vorhergehenden und nachfolgenden Abschnitten absehen, in sich selbst als Wort Moses dar, der mit „ich" redet.[2]) Er blickt in dieser Gesetzgebung auf den „Versammlungstag am Horeb" als einen fernliegenden zurück[3]) und redet von den kanaanitischen Völkern als von „diesen" Völkern im Unterschied von andern entferntern.[4]) Als Localität der Gesetzgebung wird in einer ihrer Aussagen das ostjordanische Land angegeben.[5]) Einmal fällt der Verfasser der Gesetzgebung aus der Rolle, wenn er — was Mose so nicht sagen konnte — von den Grenzen redet, welche die „Vorväter" abgesteckt haben in dem Lande, „das Jahwe, dein Gott dir gibt, es in Besitz zu nehmen".[6])

Diesem gesetzgebenden Theile der Rede stehen ein im wesentlichen erzählender[7]) und ein paränetisch gehaltener Redetheil[8]) voran, die von einander getrennt werden durch eine kurze, im Zusammenhang fremdartige Erzählung von der Aussonderung der Freistädte.[9]) Jene beiden Redetheile setzen, wie es auch die berichtende, nicht zu der Rede gehörende Einleitung[10]) angibt, bestimmt voraus, dass Mose die ganze Rede im Lande Moab an der Grenze des verheissenen Landes gehalten habe.

Der erste erzählende Theil der Rede[11]) behandelt in Kürze die Ereignisse des Wüstenzugs vom Aufbruch am Horeb bis zur Ankunft in Moab. Es kann zweifelhaft erscheinen, ob die hier gegebenen geschichtlichen Referate schon ursprünglich die Form einer Rede hatten. Es nimmt sich seltsam aus, dass Mose in theilweise sehr trocken berichtender Form die Begebenheiten des Wüstenzugs, die doch als seinen Zeitgenossen bekannt vorauszusetzen sind, eben diesen in feierlicher Ab-

1) c. 12—c. 26. 2) c. 18,15. 17; vgl. c. 24,8. 18. 22. 3) c. 18,16. 4) c. 20,15f. 5) c. 12,10. 6) c. 19,14. 7) c. 1,6—4,40. 8) c. 4,44—11,32. 9) c. 4,41—43. 10) c. 1,1—5. 11) c. 1,6—4,40.

schiedsrede vorträgt, besonders auch, dass er seine Zuhörer gegen den Schluss dieses Redetheils darauf aufmerksam macht, an welchem Punkte des Landes Moab sie sich jetzt befinden.[1]) Das brauchten sie nicht erst zu erfahren. Darnach liegt zunächst die Vermuthung nahe, dass hier eine Darstellung, die ursprünglich ohne rhetorische Einkleidung erzählte, von einem Spätern die Form der Rede Moses erhalten habe.[2]) Aber es ist doch dagegen zu bemerken, dass die Uebertragung der vorliegenden rhetorischen Fassung in directe Erzählung sich nicht so einfach vollziehen lässt. Auch einzelne kleine Züge sprechen dafür, dass diese Erzählung sich von vornherein als aus dem Munde Moses gegeben dargestellt hat, wie z. B. die Form der Hinweisung und Anrede: „diese ganze grosse und furchtbare Wüste, die ihr gesehen habt.“[3])

Von dem zunächst folgenden paränetischen Redetheil[4]) ist der erzählende Anfang der Rede zu trennen als eine Erweiterung, die von anderer Hand herrührt. Nach dem erzählenden Theile[5]) soll die Generation des Wüstenzugs das heilige Land nicht betreten; im paränetischen Theile dagegen ist die gegenwärtige Generation, die im Begriff steht, in das gelobte Land einzutreten[6]), eben dieselbe, mit welcher der Bund am Horeb geschlossen wurde.[7]) Auch hat der paränetische Theil eine selbständige Ueberschrift[8]), die nach dem jetzt voranstehenden einleitenden Redetheil überflüssig und störend erscheint. Der paränetische Redetheil beginnt mit der Reproduction des schon am Horeb dem Volke bekannt gewordenen Dekalogs. Die Paränesen selbst, die sich daran anschliessen, stimmen in Anschauungen, Forderungen und sprachlichen Eigenthümlichkeiten durchaus überein mit der Gesetzgebung, die unmittelbar auf die Paränesen folgt.[9]) Es liegt keine dem beiderseitigen Charakter entnommene Nöthigung vor, die Paränesen als von anderer Hand oder zu anderer Zeit der Gesetzgebung vorangestellt anzusehen. Dennoch wird sich weiterhin wegen der geschichtlichen Voraussetzungen und Beurtheilungen in beiden Theilen die Erwägung nahe legen, ob nicht auch in dem paränetischen Theil eine spätere Erweite-

1) c. 3,29. 2) Dillmann. 3) c. 1,19. 4) c. 4,44 (oder c. 5,1)—11,32. 5) c. 1,35. 6) c. 9,1. 7) c. 5,2f. 8) c. 4,44—49. 9) c. 12—c. 26.

rung des ursprünglichen deuteronomischen Gesetzes zu erkennen sei.[1]) Unterbrochen werden die Paränesen einmal durch ein ganz kurzes erzählendes Referat[2]) über Stationen des Wüstenzugs und über den Tod Aarons, offenbar eine spätere Einschaltung.

Auf den Theil des Deuteronomiums, der die eigentliche Gesetzgebung enthält, folgen zunächst Abschnitte, die im wesentlichen noch Rede Moses sind, mit Ausnahme nämlich weniger, auf die Verkündigung eben dieser Abschnitte bezüglicher referierender Zwischenbemerkungen.[3]) Diese Abschnitte enthalten den Befehl an das Volk, das Gesetz niederzuschreiben und den Fluch zu verkündigen für die Uebertreter des Gesetzes[4]), ferner den persönlichen Segen Moses über die das Gesetz Haltenden und seinen Fluch über die dagegen sich Vergehenden[5]), zuletzt weitere Aufforderungen zur Treue gegen das Gesetz mit Hinweisung auf Fluch und Segen.[6]) Diese Ermahnungen sind ganz in der Art des paränetischen Redetheils gehalten, der das deuteronomische Gesetz einleitet. Eine bestimmte Veranlassung, die noch in der Form der Rede Moses gegebenen Abschnitte, die auf die eigentliche Gesetzgebung folgen, als nicht ursprünglich zu dieser gehörende Bestandtheile anzusehen, liegt in ihrer Anlage zunächst nicht vor, ausgenommen für den ersten dieser Abschnitte.[7]) Er enthält wie die andern Abschnitte Worte Moses; aber Mose redet hier nicht allein sondern einmal in Gemeinschaft mit den Aeltesten und dann mit den Levitenpriestern. So tritt dieser Abschnitt in der Form aus dem Rahmen des Uebrigen heraus. Auch unterbricht er störend den Anschluss des nächstfolgenden Abschnittes[8]) an die Gesetzgebung, auf die sich doch Segen und Fluch dieses zweiten Abschnittes beziehen. Uebrigens werden uns weiterhin[9]) Erwägungen über die geschichtlichen Voraussetzungen nöthigen, auch das auf den Abschnitt mit Segen und Fluch folgende paränetische Stück[10]) als ein späteres abzutrennen. Die spätere Hinzufügung ist schon äusserlich dadurch nahe gelegt, dass diesem Stücke die offenbar einen

1) S. unten § 35. 2) c. 10,6f. 3) c. 27—c. 30. 4) c. 27. 5) c. 28. 6) c. 29—c. 30. 7) c. 27. 8) c. 28. 9) S. unten § 35. 10) c. 29—c. 30.

Schluss bildende Angabe voransteht: „Das sind die Worte des Bundes, den Jahwe dem Mose gebot, mit den Kindern Israel zu schliessen im Lande Moab ausser dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb geschlossen hatte“.[1]) Dieser Schlusssatz könnte freilich erst später eingeschoben worden sein.

Als zum ursprünglichen Deuteronomium gehörend kommen jedenfalls neben dem die Gesetzgebung enthaltenden Kerne des Buches am meisten in Betracht die Paränesen, die das Gesetz einleiten[2]), und der Abschluss der Gesetzgebung in dem Abschnitt, der Segen und Fluch ausspricht.[3])

§ 33. 2.

Das eigentliche deuteronomische Gesetz[4]) wendet sich in wenig übersichtlicher, mehr durch Ideenassociation als durch Ordnung des Materials gestalteter Folge der einzelnen Bestimmungen an das Volk in seiner Gesamtheit. Dieses ist es überall, welches von dem Gesetzgeber mit „ihr“ oder „du“ angeredet wird. Die Stellung der Familienglieder zu einander und sociale Verhältnisse, auch staatliche, soweit sie die socialen beeinflussen, werden in dem Gesetz geregelt: die Obliegenheiten des Königs, die Verpflichtung der männlichen Volksangehörigen zur Heeresfolge, das Verhalten den Feinden gegenüber im Kriege, die Handhabung der Rechtspflege, die Pflichten der Ehegatten unter einander, der Eltern gegen die Kinder und dieser gegen die Eltern, des Schwagers gegen die Witwe des Bruders, das Verhältniss des Gläubigers zum Schuldner, die Behandlung der Leibeigenen und mancherlei Einzelfälle im bürgerlichen Verkehr. Namentlich treten im allgemeinen und in mancherlei Specialisierungen Bestimmungen der Humanität hervor für das Verhalten den Armen und Schutzlosen gegenüber wie überhaupt zu Gunsten der Schonung individueller Ansprüche, besonders solcher, die sich im Familienleben geltend machen: der Gläubiger soll nicht das Pfand aus dem Hause des Schuldners holen, sondern ihn selbst es holen lassen und dem Armen das verpfändete Obergewand vor Nacht wiedergeben; die auf dem Felde vergessene Garbe soll man nicht heimholen, sondern den Armen überlassen; der Neuvermählte

1) c. 28,69. 2) c. 4,44—11,32. 3) c. 28. 4) c. 12—c. 26.

soll ein Jahr lang befreit sein von Kriegsdienst und andern Lasten. Auch die Thiere werden in Vorschriften der Milde nicht vergessen, nicht der dreschende Ochse und die Vogelmutter des ausgenommenen Nestes.

Eine Cultusgesetzgebung in der Weise, dass festgesetzt würde, wie die Priester den Cultus zu vollziehen haben, enthält das Deuteronomium nicht. Wo von dem Cultus geredet wird, steht das Verhalten des Volkes beim Gottesdienst im Vordergrund. Es wird nachdrücklich eingeschärft, dass das Volk nur Jahwe und nicht andern Göttern, der Sonne, dem Mond oder dem Himmelsheer, zu dienen und dass es die mit dem Götzendienst zusammenhängende Wahrsagerei zu vermeiden habe. Es wird angeordnet, dass das Volk nur an dem Orte, den Jahwe erwählen werde, opfern solle; ferner, wann im Jahre das Volk an diesem Orte sich zu versammeln habe, nämlich an den drei Festen der Jahresernte: Passah, Wochenfest, Hüttenfest; weiter, was man zu verwenden habe zu Opfermahlzeiten und wie man sich den Priestern, den Armen und Leviten gegenüber bei den Opfermahlzeiten und der Entrichtung von heiligen Abgaben zu verhalten habe.

Unter diesen den Cultus betreffenden Geboten steht unbedingt im Vordergrund eines, das den eigentlichen Gesetzkörper eröffnet[1]) und allen andern auf den Cultus bezüglichen Verordnungen zu Grunde liegt, das Gebot, dass nach Zerstörung der heidnischen Opferstätten nur an dem einen Orte, den Jahwe erwählen werde, Cultus geübt werden solle. Es ist unverkennbar, dass auf diese immer wiederkehrende Bestimmung ein Hauptinteresse des Gesetzgebers gerichtet ist. Die Cultuscentralisation ermöglicht er dadurch, dass er nicht jede Schlachtung opferbarer Thiere als ein Opfer angesehen wissen will, wie sie nach der Voraussetzung des Gesetzgebers bis dahin angesehen worden war.

An die Priester wendet sich der Verfasser des Gesetzes nicht direct. Sie kommen erst in zweiter Linie in Betracht, insoweit sie sich an volksthümlichen Angelegenheiten zu betheiligen haben, wie bei der ihnen übertragenen Anrede an das Kriegsheer und in der Ausübung der Rechtspflege, die

1) c. 12.

ihnen in Gemeinschaft mit nichtpriesterlichen Richtern zufällt. Oder auch die Priester werden genannt, wo sich das Verhalten des Volkes auf sie bezieht bei seinen Opferdarbringungen und Abgaben. An einer Stelle wird ausdrücklich verwiesen auf anderweitige den Priestern gegebene Vorschriften.[1])

Neben den Priestern spielen als Träger des religiösen Lebens in der Werthschätzung des Gesetzgebers die Propheten eine Rolle. Er stellt Merkmale auf für die Unterscheidung wahrer und falscher Propheten.[2]) Durch den Mund des Gesetzgebers gibt Gott die Verheissung, dass es zum Ersatz der Thätigkeit Moses an einem Prophetenthum in der Folgezeit nicht fehlen werde.[3]) Die Propheten scheinen also dem Gesetzgeber vor den Priestern als die Mittler zwischen Gott und seinem Volke zu gelten.

Ein specielles Interesse für die als Priester oder Levitenpriester Bezeichneten legt der Deuteronomiker nicht an den Tag, wohl aber für diejenigen Leviten, d. h. Angehörigen des priesterlichen Stammes Levi, welche auf dem flachen Lande leben und dort nach der deuteronomischen Bestimmung über den Cultusort keinen Antheil haben an der Ausübung des Gottesdienstes, desshalb auch von den Einkünften der Opferdeputate und andern heiligen Abgaben nichts beziehen. Immer wieder wird es eingeschärft, dass der Israelit den Leviten, der in seinen Thoren sich aufhält, nicht vernachlässigen sondern mit den Familienangehörigen und den Armen hinzuziehen solle zu den Opfermahlzeiten[4]); ferner wird bestimmt, dass der Levit vom Lande, wenn er sich an den Ort des Heiligthums begibt, dort dienen darf wie die daselbst „vor Jahwe stehenden“ Leviten und alsdann mit ihnen die gleichen Opferantheile zu beziehen hat.[5])

Nicht alle Bestimmungen des deuteronomischen Gesetzes sind aus dem Leben herausgewachsen. Die blutigen Vorschriften des Gesetzgebers über die Ausrottung der Kanaaniter stimmen mit seiner sonst nicht zu verkennenden Milde wenig überein und sind offenbar lediglich theoretisch. Ueberhaupt mehrere Vorschriften für die Kriegführung, wie das Verbot,

1) c. 24,8. 2) c. 13,2ff.; 18,21f. 3) c. 18,18f. 4) c. 12,12. 18f.; 14,27. 29; 16,11. 14; 26,11f. 5) c. 18,6ff.

die Obstbäume vor einer belagerten Stadt zu fällen, sind sehr unpraktisch und deutlich von einem Solchen entworfen, welcher der Kriegführung ferne stand. Auch für Politisches verräth geringes Verständniss die einigermassen naive Fassung der Vorschriften für den König; sie reden nicht von Regierungsmassregeln, sondern verbieten Häufung von Weibern, Pferden, Gold und Silber und empfehlen vor allem das Lesen in einer Abschrift des Gesetzes.[1]) Dies Königsgesetz als eine spätere Zuthat anzusehen, liegt eine Veranlassung kaum vor. Die unpraktische Art des Ganzen, auch die anscheinend lediglich aus der Theorie entsprungene Warnung, einen Fremden zum König zu erheben[2]), entspricht durchaus anderweitigem Verfahren des Deuteronomikers.

Charakteristisch ist für die Gesinnung des Gesetzgebers, dass, wie seine Bestimmungen vielfach die liebende Fürsorge für die Bedürftigen unter den Volksgenossen einschärfen, so auch die Liebe zu Gott „von ganzer Seele und von ganzem Gemüth" geradezu geboten wird.[3]) Eine bloss äusserliche Gesetzeserfüllung wird also nicht als ausreichend angesehen. Das deuteronomische Gesetz ist weit weniger ein eigentliches Gesetzbuch als vielmehr die Codificierung einer auf das religiöse und ethische Verhalten gerichteten Predigt.

3. § 34.

Das deuteronomische Gesetz tritt — wie zuerst de Wette gesehen hat — an einem bestimmten Punkte der israelitischen Geschichte unverkennbar als ein bis dahin unbekanntes erstmals auf. Im achtzehnten Jahre des Königs Josia von Juda (621 oder wohl richtiger 619 v. Chr.) wurde nach dem Bericht des Königsbuches im Tempel „das Gesetzbuch" aufgefunden und durch die Vermittelung des Oberpriesters Hilkia dem König gebracht. Nach der Verlesung dieses Gesetzes nahm der König, von dessen ihm bis dahin unbekannten Forderungen und Drohungen tief erschüttert, eine Cultusreform im Lande vor: er zerstörte die Opferstätten ausserhalb des jerusalemischen Tempels und beschränkte den Cultus auf diesen.[4]) Das „Gesetzbuch" Josias ist zweifellos für das deuteronomische Gesetz zu halten. In

1) c. 17,14—20. 2) v. 15. 3) c. 19,9; vgl. c. 13,4. 4) II Kön. c. 22 f.

keiner andern der pentateuchischen Gesetzsammlungen wird gerade die Einheit des Cultus so bestimmt geboten, deren Forderung auf Josia den tiefsten Eindruck macht.

Nicht lange vor dieser Auffindung kann es gewesen sein, dass das deuteronomische Gesetz geschrieben wurde. Das Bestreben, die Cultusorte ausser Jerusalem als nicht gottwohlgefällig darzustellen, ist allerdings schon alt; es findet sich bereits bei den Propheten des achten Jahrhunderts Amos und Hosea. Die ausserjerusalemischen Cultusorte waren schon damals in Misscredit gerathen, weil sie dem Götzendienst Vorschub leisteten. Bei dem Tempel zu Jerusalem war dies nicht zu befürchten, da er behütet wurde von einem in den Traditionen des Jahwedienstes emporgekommenen Erbklerus. Aber wir entdecken vor Josia keine Spur davon, dass eine gesetzliche Forderung bestanden hätte, die Cultusstätten ausserhalb des jerusalemischen Tempels zu beseitigen. Noch weniger macht sich vorher als ein Dogma die Anschauung von der Nothwendigkeit eines einzigen Cultusortes geltend. Nur der König Hiskia um die Wende des achten Jahrhunderts soll den Versuch gemacht haben, die von den durch das Deuteronomium beeinflussten alttestamentlichen Schriftstellern als *bāmôt*, d. i. „Höhen", bezeichneten ausserjerusalemischen Cultusstätten zu beseitigen[1]), ohne dass hierfür eine gesetzliche Autorität angeführt würde und ohne dass die Massregel des Königs, wenn die Nachricht wirklich historisch ist, irgendwelchen bleibenden Erfolg gehabt hätte. Bis dahin wird auch über diejenigen Könige, die dem Jahwedienst treu ergeben waren, wie noch über Hiskias Grossvater Jotam, von dem Verfasser des Königsbuches auf Grund seiner deuteronomischen Auffassungsweise klagend berichtet, dass sie die Höhen nicht beseitigten. Auch Josia selbst machte dazu vor der Gesetzesauffindung keine Anstalten. Es ist sehr wohl anzunehmen, dass sich gerade seit Hiskias Zeit die Anschauung von der einzigartigen Wohlgefälligkeit des jerusalemischen Tempels als Cultusort ausbildete oder befestigte. Hiskias Zeitgenosse, der Prophet Jesaja, redet von Jerusalem wie von dem einzigen Wohnsitz Jahwes, und die wunderbare Bewahrung Jerusalems bei dem Ansturm der Assyrer unter



1) II Kön. 18,4.

Hiskias Regierung musste der Anschauung von der Heiligkeit dieses Ortes zu neuer Stütze dienen. Aus dem wesentlich den prophetischen Kreisen angehörenden Bestreben, den Cultus auf Jerusalem einzuschränken, ist das deuteronomische Gesetz hervorgegangen.

Innerhalb des Zeitraums zwischen Hiskia und Josia wird die Abfassung dieses Gesetzes näher an Josia heranzurücken, wenn nicht unter ihm selbst anzusetzen sein. Im Deuteronomium sind die Einflüsse der Jeremianischen Zeit unverkennbar, am deutlichsten freilich in den dem Gesetz voranstehenden und nachfolgenden Abschnitten mit ihrer Energie des absoluten Monotheismus [1]) und der bildlichen Uebertragung des Beschneidungsritus in ein geistiges Gebiet. [2]) Aber die Forderung der Liebe zu Gott, die in den Paränesen ebenfalls und zwar mit Nachdruck vorkommt[3]), ist auch dem deuteronomischen Gesetz selbst nicht fremd.[4]) Die Verinnerlichung der Beobachtung der göttlichen Gebote, die in dieser Forderung liegt, ist ein Charakteristicum der Jeremianischen Predigt. Sie ist wesentlich durch die damaligen Zeitverhältnisse bedingt. Mit dem drohenden Ende des judäischen Staatswesens hörte auch die Religion auf, ein nationales Verhältniss zu sein, und der einzelne Fromme suchte nach einem directen und persönlichen Zusammenhang mit der Gottheit. Ein persönliches Verhältniss des Einzelnen lässt sich in jener Art nicht denken auf dem Boden der Verehrung eines einzigen Nationalgottes sondern nur auf dem des absoluten Monotheismus. Dieser war demnach auch in dem Verfasser des deuteronomischen Gesetzes selbst lebendig, obgleich der Deuteronomiker solchen Glauben ebensowenig als Jeremia in einer bestimmten Formel ausgesprochen hat.

Die Beziehung des Deuteronomikers zu Jeremia beruht nicht nur auf der Verwandtschaft des Geistes sondern auch auf einer gemeinsamen socialen Sphäre und einer gemeinsamen praktischen Tendenz. Der Deuteronomiker tritt für die Propheten wie für die ausserjerusalemischen Leviten ein. Der Prophet Jeremia gehörte einer Priester- oder Levitenfamilie zu Anatot an. Die Vermuthung liegt nahe, dass der Verfasser des Deu-

---

1) c. 4,35. 39; 7,9; vgl. c. 6,4. 2) c. 10,16; 30,6. 3) c. 6,5; 10,12; 11,1. 13. 22; 30,6. 16. 20. 4) S. oben S. 111.

teronomiums dem Kreise, in welchem Jeremia lebte, nahe stand als ein Freund der ausserjerusalemischen Leviten und der Propheten; vielleicht gehörte er selbst zu den Leviten. Jedenfalls war er ein Mann beschaulichen Lebens, dem die Staatsangelegenheiten ferne lagen und eine ideale Ordnung der bürgerlichen Verhältnisse vorschwebte, die sich nur schwer in Gesetzen formulieren liess. Der Verfasser dieser Gesetzgebung zieht die Summe der von Amos bis auf Jeremia ergangenen prophetischen Predigt. Als deren Niederschlag charakterisiert sich die deuteronomische Gesetzgebung deutlich genug. Am Horeb, wo das furchtsame Volk bittet, Gott möge nicht ferner mit ihm reden, wird im Deuteronomium dem Mose für seine Nachfolge ein Prophet wie er zugesagt. „Meine Worte", sagt Jahwe von diesem Propheten, „will ich in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebiete, und es wird sein: von dem Manne, der nicht hört auf meine Worte, die er redet in meinem Namen, von dem will ich es fordern".[1]) Unverkennbar handelt es sich in dieser Zusage zunächst nicht um Weissagungen sondern um Gebote, die durch den Propheten, d. h. durch die Prophetenschaft, ergehen, und eben die Gebote Gottes sind im Deuteronomium zu finden. Der grosse dem Deuteronomiker vermuthlich ungefähr gleichzeitige Prophet Jeremia scheint sich in seiner Predigt zustimmend zu dem deuteronomischen Gesetz auszusprechen und auf den Boden der Verhältnisse zu stellen, wie sie durch die Veröffentlichung des Deuteronomiums geschaffen waren.[2])

§ 35. 4.

Von unserm jetzigen Deuteronomium gehörte dem unter Josia aufgefundenen Buche der Tora sicher nicht mehr an als der gesetzgebende Kern mit dem Abschnitt, der Segen und Fluch verkündet, und den auf das Gesetz vorbereitenden Paränesen.[3])

---

1) c. 18,18f. 2) S. unten § 49.

3) c. 4,44(45) oder c. 5,1 bis c. 26,19 und c. 28, so Reuss, Kuenen. Dagegen ist Driver geneigt, auch c. 1,1—4,40 mit Ausnahme einiger „Interpolationen" zu dem Urdeuteronomium zu rechnen. Nach Dillmann sind neben c. 5—c. 11 auch c. 1—c. 3 in einer angeblich ursprünglichen direct erzählenden Form vom Deuteronomiker selbst verfasst, ebenso c. 4,1—40; dieser Abschnitt habe aber ursprünglich am Schluss des Gesetzes gestanden.

Wahrscheinlicher bildeten die Paränesen [1]) noch nicht [2]) einen Bestandtheil jenes Buches.

Ein Abschnitt mit Segen und Fluch ist für das Gesetzbuch Josias wesentlich, da in diesem Verwünschungen enthalten waren, die auf den König einen so grossen Eindruck machten. Es liegt kaum ein durchschlagender Grund vor für die Annahme, dass die ursprünglichen Verwünschungen des Josianischen Gesetzbuches in dem uns vorliegenden Abschnitt [3]) einen spätern Ersatz [4]) gefunden hätten. Dann muss aber dieser Abschnitt nachmals überarbeitet worden sein, denn wenn auch im deuteronomischen Gesetz von Anfang an eine Schriftlichmachung seiner Gebote in's Auge gefasst sein konnte [5]), so ist doch nicht wahrscheinlich, dass der Gesetzgeber selbst, so wie es hier geschieht, auf sein Gesetz als auf „dies Buch" [6]) verwies. Jedenfalls aber ist der fragliche Abschnitt in seiner Grundlage vorexilisch; denn die Drohung des Exils ist so gehalten [7]), dass der bereits erfolgte Eintritt des Exils nicht anzunehmen ist. Dagegen ist die Androhung des feindlichen Volkes mit unverständlicher Sprache und namentlich die Schilderung der Verzweiflung im Volk Israel bei der gedrohten Belagerung [8]) gewiss nicht vor der letzten Katastrophe der Chaldäerzeit geschrieben worden.

Bestimmter noch verweisen auf den Eintritt des Exils einzelne Aussagen des erzählenden Redetheils [9]) am Anfang des Deuteronomiums und auch der auf die Gesetzgebung folgenden Paränesen [10]), weil in beiden Stücken indirect Mahnungen gegeben werden an die Exulanten [11]) und in den Paränesen sogar das Exil einfach als bestehend vorausgesetzt wird. [12]) An das Exil des längst vor Josia zerstörten Nordreichs ist nicht zu denken, da der Redende seine Mahnungen an die gegenwärtige Generation richtet. Es ist mindestens die erste Deportation durch die Chaldäer vorauszusetzen. Aber auch in dem paränetischen Redetheil, der auf die Gesetzgebung vorbereitet [13]), macht die an den exilischen Propheten Ezechiel erinnernde Erwägung, dass das Nichteinbringen Israels in sein

1) c. 4,44—11,32. 2) So Wellhausen, Valeton. 3) c. 28. 4) Wellhausen. 5) Vgl. c. 17,18f. 6) c. 28,58. 61. 7) v. 68. 8) v. 49—57. 9) c. 1,6—4,40. 10) c. 29—c. 30. 11) c. 4,27—31; 30,1—3. 12) c. 29,27. 13) c. 4,44—11,32.

Land als Zeichen der Ohnmacht Jahwes gedeutet werden könnte[1]), den Eindruck, als wäre sie erst in der Zeit des Exils entstanden, wo man sich nach solchem Einbringen sehnte.[2]) Freilich könnte man eine vereinzelte Hinweisung auf spätere Zeit als eine Interpolation erklären; aber auch davon abgesehen, ist es nicht gerade wahrscheinlich, dass die einleitenden Paränesen zu dem ursprünglichen Deuteronomium gehören. Es ist kaum anzunehmen, dass der Gesetzgeber selbst, so wie es hier geschieht, in langen Ausführungen von den Geboten und dem ihnen zu leistenden Gehorsam redete, ehe er die Gebote überhaupt verkündet hatte. Ein solches Verfahren wird dadurch kaum wahrscheinlicher gemacht, dass man annimmt[3]), der Verfasser des Gesetzes habe die Paränesen zu einer spätern Zeit seinem Gesetz vorangestellt. Eine so lange Vorrede, die das Gesetz selbst als bekannt voraussetzt, begreift sich unter allen Umständen am leichtesten bei der Abfassung durch einen Zweiten, der dem deuteronomischen Gesetz, ohne an seiner Entstehung betheiligt zu sein oder von ihr zu wissen, wie einer gegebenen und feststehenden Grösse gegenüberstand. In den Paränesen am Schluss der Rede[4]) fällt für spätere Hinzufügung noch besonders in's Gewicht, dass darin wiederholt von dem Deuteronomium als von „diesem Buche" gesprochen wird.[5])

Bilden nur der gesetzliche Kern und der Abschnitt mit Segen und Fluch das Urdeuteronomium, so ist dessen ursprünglicher Anfang nicht erhalten; denn der gesetzliche Theil hat keinen rechten Anfang. Ueberhaupt wird nach analogen Erscheinungen nicht anzunehmen sein, dass das Gesetzbuch Josias ohne Veränderungen auf uns gekommen ist. Aber bei dem Versuch, etwaige spätere Zuthaten auch aus dem eigentlichen Gesetz auszuscheiden, darf nicht vergessen werden, dass der deuteronomische Gesetzgeber nicht geschrieben haben wird, ohne bereits vorliegendes Material zu benutzen, vielleicht auch solches, das jetzt nicht mehr in andern Quellenschriften des Pentateuchs erhalten ist. Es ist desshalb aus vorkommenden Uneben-

1) c. 9,27f.

2) Die Parallelstelle Num. 14,15f. gehört einem, wie es scheint, redactionell überarbeiteten Abschnitt an (Dillmann).

3) So Kuenen. 4) c. 29f. 5) c. 29,19f. 26; 30,10.

heiten und Ungleichmässigkeiten noch nicht sofort zu schliessen, dass eine Veränderung des urdeuteronomischen Textes vorliege.

Von den Erweiterungen des Urdeuteronomiums stehen die beiden unter einander durchaus übereinstimmenden paränetischen Theile, die doch wohl einen gemeinsamen Verfasser haben, dem Deuteronomiker am nächsten und bekunden überall dessen Einfluss. Gewiss ist der Verfasser des erzählenden Exordiums der Rede [1]) identisch mit dem der kurzen berichtenden Einleitung des Buches [2]), da diese Einleitung die Ueberschrift und Erklärung für die mit jenem Abschnitt beginnende Rede bildet. Ob der Verfasser dieses ersten Theiles auch identisch ist mit dem Verfasser oder Redactor des erzählenden Schlusses [3]) und dem des zwischen dem gesetzgebenden Theil und dem Abschnitt mit Segen und Fluch eingeschobenen Abschnittes, der nicht zur eigentlichen Rede Moses gehört [4]), ob für diese Schlusstheile überhaupt eine einzige Redaction anzunehmen ist und nicht etwa nachträgliche Einschiebungen vorliegen, lässt sich erst beantworten, wenn das Verhältniss der Ueberarbeiter des deuteronomischen Gesetzes zu den andern Quellenschriften des Pentateuchs zur Sprache gekommen sein wird. [5]) Auch für das Exordium und die beiden paränetischen Partieen ist die Annahme nicht ausgeschlossen, dass sie Ueberarbeitungen erfahren haben. Solche Interpolationen aber, die ihren Charakter wesentlich alteriert hätten, sind in ihnen kaum zu entdecken.

Von den beiden in den erzählenden Schlussabschnitt aufgenommenen Gedichten gehört das „Lied“ Moses [6]), das die göttliche Bewahrung Israels in einer Zeit der Heimsuchung durch ein fremdes Volk verherrlicht, frühestens der Zeit an, wo die Assyrer Israel bedrohten [7]); die Beurtheilung des Verhaltens der Feinde [8]) erinnert an Jesajas Aussprüche über die Assyrer. Andere denken an die chaldäische Periode, wofür Anklänge des Liedes an Gedanken und Ausdrücke des Deuteronomikers und der von ihm abhängigen Schriftsteller, namentlich auch an den grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja sich geltend machen lassen. [9]) Der „Segen“

1) c. 1,6—4,40(43). 2) c. 1,1—5. 3) c. 31—c. 34. 4) c. 27. 5) S. unten § 39. 44. 6) c. 32,1—43. 7) v. 21. 8) v. 27f.

9) Das Lied wird in der voranstehenden Erzählung c. 31,19. 21. 30 vorausgesetzt, ist also älter als diese.

Moses[1]) stammt wohl noch aus der Zeit vor dem Untergang Ephraims, da er Joseph als „Geweihten“, d. i. Fürsten, verherrlicht[2]), und hat wahrscheinlich zum Verfasser einen Angehörigen eben des Nordreichs. Der Verfasser erkennt aber Jerusalem als den Wohnort Jahwes an[3]), und Judas Streitbarkeit rühmend, wünscht er dessen Wiederanschluss an „sein Volk“, worunter die Stämme des Nordreichs zu verstehen sind.[4])

Wenn die verschiedenen Theile im Deuteronomium oben nicht unrichtig gruppiert worden sind, so hätte das deuteronomische Gesetzbuch mindestens eine zweimalige Erweiterung erfahren: zuerst wurde zu dem Grundstock die paränetische Umrahmung des Gesetzes hinzugefügt, später noch das erzählende Exordium der Rede und der wesentlich erzählend gehaltene Schluss. Es wird sich uns weiterhin ergeben, dass der erzählende Schluss erst später als das erzählende Exordium hinzukam.[5]) Von besonderer Hand scheint eingefügt zu sein zwischen dem Exordium der Rede und dem ersten paränetischen Theile das durchaus deplacierte kleine Erzählungsstück von der Aussonderung der Freistädte.[6])

Es läge an sich nahe, zu vermuthen, dass das Gesetzbuch, welches unter Josia veröffentlicht wurde, wie es scheint als ob es das erstmals bekannt gewordene Mosaische Gesetzbuch wäre, sich dargestellt hätte als das vom Sinai oder Horeb erlassene Gesetz. Ganz abgesehen davon, ob das dem jehovistischen Buch angehörende Bundesbuch von Haus aus die Stelle einer sinaitischen Gesetzgebung einnahm, ist die Tradition, dass Gott auf dem Sinai oder auf dem Horeb dem Mose seinen Willen offenbart habe, uralt. Sie wird von dem Elohisten sicher, wahrscheinlich auch von dem Jahwisten vertreten und ist dem deuteronomischen Gesetzgeber selbst nicht unbekannt.[7]) Eine sinaitische Gesetzgebung will aber das „Urdeuteronomium“ nicht sein, auch dann nicht, wenn man absieht von dem Schlusssatz des Abschnittes mit Segen und Fluch, wo der in diesem Buche bezeugte „Bund“ im Lande Moab ausdrücklich unterschieden wird von dem Bund am Horeb.[8]) Dieser Schlusssatz

1) c. 33,2—29. 2) v. 16. 3) v. 12. 4) v. 7. 5) S. unten § 57. 6) c. 4,41—43. 7) c. 18,16. 8) c. 28,69.

gehört ganz gewiss nicht zu dem ursprünglichen deuteronomischen Gesetz, sondern dient dessen Zusammenordnung mit andern, später dem Deuteronomium vorangestellten Gesetzen. Aber auch das deuteronomische Gesetz selbst gibt sich in der vorliegenden Fassung als an der Grenze Kanaans erlassen. Die allerdings nur wenigen Stellen der eigentlichen Gesetzgebung, die auf diese Localität und diesen Zeitpunkt verweisen [1]), lassen sich nicht etwa als später hinzugefügt erkennen. Schon der eigentliche Verfasser dieses Gesetzbuches also scheint es aufgefasst zu haben als ein Vermächtniss Moses aus der Zeit, wo er dem Lebensende nahe stand. Wie viel an Geboten der Verfasser schon am Horeb dem Volke mitgetheilt dachte, bleibt dunkel. Seine Gesetzgebung, wenn sie abgesehen von den Erweiterungen in's Auge gefasst wird, stellt sich nicht als die Veröffentlichung einer dem Mose bereits am Horeb übergebenen göttlichen Gesetzgebung dar, sondern sie erweckt, so wie sie uns vorliegt, den Eindruck, als ob Mose in der deuteronomischen Rede dem Volke Bestimmungen mittheile, die, aus den Erfahrungen des Wüstenzugs heraus und in Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Einnahme des heiligen Landes, der augenblicklichen Situation entsprechend von ihm concipiert worden waren, natürlich auf Grund des ihm offenbarten Gotteswillens. Ueberall ist es der menschliche Gesetzgeber, welcher redet; er gibt nicht, einfach reproducierend, Worte Jahwes sondern seine eigenen Worte, die freilich, da Mose ein Prophet ist [2]), als Gebote Jahwes gelten. [3])

Die locale und damit auch die zeitliche Stellung des deuteronomischen Gesetzes im Leben Moses ist einigermassen auffallend. Sie ist schwerlich daraus zu erklären, dass ein anderes, älteres Gesetz, das „Bundesbuch“ [4]), ursprünglich diesen Platz einnahm und dass das Deuteronomium an seine Stelle treten sollte. [5]) Eine solche Verdrängung eines anerkannten ältern Gesetzbuches durch ein jüngeres ist wenig wahrscheinlich. Vielmehr lässt jene Stellung des Deuteronomiums sich wohl nur daraus erklären, dass der Verfasser ein bereits vorliegendes Gesetz, das sich als am Sinai oder Horeb erlassen be-

---

1) S. oben S. 105. 2) c. 18,15. 3) c. 26,16 ff.; c. 28. 4) Ex. 20,23—23,19, s. unten § 37. 5) So Kuenen.

zeichnete, nicht von seinem Platze verdrängen wollte. Welches dies ältere Gesetz war, ist zunächst zweifelhaft; es wird später darauf zurückzukommen sein.[1])

Anderes als das deuteronomische Gesetz selbst sagen über dessen Entstehung und Verkündigung die beiden ersten Theile der deuteronomischen Rede aus, der paränetische und davon wieder abweichend der erzählende Redetheil. Nach dem paränetischen Theile hat Mose die nachfolgenden Gesetze bereits am Horeb überkommen, damals aber dem Volke nur den Dekalog, nicht die andern Gesetze mitgetheilt, sondern diese die vierzig Jahre des Wüstenzugs hindurch[2]) für sich behalten[3]) — ein seltsames Verfahren, das sich aus der berichteten Furcht des Volkes, direct mit Gott zu verkehren, durchaus nicht erklärt; denn es hätte ja, trotz der Rücksichtnahme auf diese Stimmung des Volkes, Mose frei gestanden, die Gesetze sogleich, nachdem er sie von Gott vernommen, seinerseits dem Volke vorzutragen, statt diesem lange Jahre hindurch den ihm selbst sehr wohl bekannten Willen Gottes vorzuenthalten.

Nicht ganz stimmt hiermit überein die Darstellung in dem erzählenden Exordium der Rede. Auch darnach sind am Horeb dem Volk allerdings nur die Zehnworte von Jahwe mitgetheilt worden, dem Mose „Gesetze und Rechte".[4]) Mose steht nach dem Exordium „heute"[5]) im Begriff, dem Volke die Gebote zu verkünden, die er selbst vor vierzig Jahren[6]) von Jahwe empfangen hat. Mose seinerseits hat aber schon am Horeb dem Volk „alle Worte, die sie thun sollen" geboten.[7]) Mit dem „alle" muss doch wohl mehr gemeint sein als die Uebermittelung der Zehnworte, da im Deuteronomium göttliche Anforderungen bekannt sind, die sich nicht einfach aus dem Dekalog ergeben. Darnach soll also das Gesetz in den Arbot Moab als eine Wiedereinschärfung, vielleicht auch Erweiterung von Geboten angesehen werden, die dem Volke bereits bekannt waren.

Diese Darstellungen der Ueberarbeiter des Deuteronomiums über das Verhältniss der deuteronomischen Rede zu der Gottesoffenbarung auf dem Horeb können kaum eine andere Ver-

1) S. unten § 44. 2) c. 8,2. 4. 3) c. 5,1 ff. 24. 28. 4) c. 4,13 f. 5) c. 4,8. 40. 6) c. 2,7, vgl. c. 1,3. 7) c. 1,18; vgl. Ex. 18,20 *E*.

anlassung haben als den Umstand, dass den Ueberarbeitern eine Gesetzgebung thatsächlich bekannt war, die von dem deuteronomischen Volksgesetz verschieden war und ihnen als dem Mose allein übergeben galt. Ob dies Gesetz vom Horeb in irgendwelchen Bestandtheilen des Pentateuchs zu erkennen ist, wird weiterhin zu besprechen sein.[1]) Jedenfalls scheint in den von uns angenommenen drei Schichten des Deuteronomiums das Wissen um eine Gesetzgebung, die von der deuteronomischen unterschieden wird, in zunehmender Weise concrete Gestalt zu gewinnen: in dem gesetzgebenden Theile der Rede werden in einem Specialfall ohne Zeit- oder Ortsbestimmung Gebote erwähnt, die Mose den Priestern gegeben habe[2]); in dem vorbereitenden paränetischen Theil erfahren wir von Satzungen und Rechten, die am Horeb dem Mose gegeben, aber erst in den Arbot Moab in der vorliegenden „Rede" dem Volke mitgetheilt worden wären; in dem erzählenden Redetheil scheint angenommen zu werden, dass bereits am Horeb dem Volk ausser dem Dekalog auch andere Gebote kund gemacht worden seien.

Aus diesem Sachverhalt wird jedenfalls das gesamte Verfahren des Erweiterers deutlich, der das erzählende Exordium der Rede verfasste: weil in dem paränetischen Redetheil, welcher der deuteronomischen Gesetzgebung vorangestellt war, diese Gesetzgebung dargestellt wurde als eine Veröffentlichung dessen, was dem Mose vor vielen Jahren am Horeb mitgetheilt worden war, fühlte der Verfasser des einleitenden erzählenden Redetheils sich veranlasst, den Mose an diesem Punkte der Geschichte in seiner Rede anknüpfen zu lassen, und legte ihm einen historischen Rückblick in den Mund über die Zeit, die zwischen der erstmaligen Offenbarung des Gesetzes und dem Vortrag seiner „Deuterose" zwischeninne lag. Es ist dann weiter anzunehmen, dass dies historische Referat[3]) schon ursprünglich in der Form einer Mosaischen Rede gegeben wurde und von Anfang an erst mit dem Aufbruch vom Horeb begann. Aus der Aufgabe, die das Exordium erfüllen soll, geht dann ferner mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass, abgesehen von dem „Urdeuteronomium", dem Gesetzbuch Josias, das uns vor-

1) S. unten § 44. 2) c. 24,8. 3) c. 1,6—4,40.

liegende Deuteronomium niemals ein isoliert stehendes Buch gewesen ist, sondern von Anfang an die frühere Geschichte der Mosaischen Zeit als aus andern Darstellungen bekannt voraussetzte, offenbar aus den frühern Pentateuchbüchern, sei es in ihrer jetzigen Gestalt, sei es in einer ältern Fassung. Auf dies Verhältniss des Deuteronomiums zu den frühern Pentateuchbüchern wird weiterhin zurückzukommen sein.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass das deuteronomische Gesetz schon in seiner ursprünglichen Form, ganz abgesehen von den Erweiterungen, den Eindruck erwecken wollte, von Mose herzurühren. Diese Absicht bezweckte, wenn das Gesetz erst gegen das Ende der Königszeit entstanden ist, eine Täuschung über den literarischen Hergang. Nach unsern Vorstellungen über literarische Gewissenhaftigkeit ist diese Täuschung befremdlich bei einem Gesetzgeber, der sich auf den Boden der ethischen Predigt der Propheten stellt. Der Verfasser des Gesetzes ist sich aber ohne Frage bewusst gewesen, was er gab zu geben als die Summe der Mosaischen Forderungen in einer Anpassung auf die zu seiner Zeit bestehenden Verhältnisse. Seinem Dafürhalten nach im Sinne Moses redend, trägt er kein Bedenken, diesen für den Verfasser des Gesetzes auszugeben. Das zeigt, dass bei ihm, wie es ebenso auf andern und noch weit spätern Gebieten der Literaturgeschichte der Fall gewesen ist, das Bewusstsein der Verpflichtung zu literarischer Wahrhaftigkeit nicht vorhanden war. Auch über das Deuteronomium hinaus beruht die Geschichte der alttestamentlichen Gesetzgebung auf der Vorstellung von der Berechtigung, direct oder indirect für Mosaisch auszugeben, was als die Weiterentwickelung einer sei es mit Recht, sei es mit Unrecht als Mosaisch angenommenen Grundlage angesehen wurde.

Fünftes Capitel.

Die gesetzlichen Bestandtheile des jehovistischen Buches.

1. § 36.

Unter den gesetzlichen Partieen im Buch Exodus finden sich einige kleinere, die keinenfalls Bestandtheile der priesterlichen Schrift sind, weil sie in deren Rahmen oder auch in deren Anschauungsweise nicht passen. Diese Stücke lassen sich nach dem Zusammenhang, in den sie gestellt sind, mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als Bestandtheile des jehovistischen Buches erkennen. Es ist in der Art dieses Buches begründet, dass eine Zugehörigkeit jener Partieen zu ihm mit voller Deutlichkeit sich nicht ermitteln lässt, da das jehovistische Buch ein einheitliches Werk nicht ist und seine beiden grossen erzählenden Quellenschriften eine bestimmte gesetzliche Tendenz nicht verfolgen.

Zu den gesetzlichen Stücken, die mit Wahrscheinlichkeit dem jehovistischen Buche zuzusprechen sind, gehört der Dekalog, wie er mit einzelnen Abweichungen von der deuteronomischen Relation im Buch Exodus gegeben wird [1]) als durch Gott vom Sinai verkündet. Die ganze Umgebung dieser Zehnworte ist jedenfalls jehovistisch; nach der Ueberschrift: „Und es sprach Elohim alle diese Worte und sagte —“ [2]) und der elohistischen Erzählung, die an die Offenbarung des Dekalogs sich unmittelbar anschliesst [3]), scheint diese Relation der Zehnworte dem Elohisten anzugehören. Sie zeigt in der vorliegenden Gestalt an einer Stelle Abhängigkeit von der priesterlichen Schrift oder einer Vorlage dieser Schrift: die von der deute-

Literatur zu Capitel 5: Adolf Jülicher in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1882 (s. oben zu § 27). — Oskar Meisner, Der Dekalog, eine kritische Studie, Teil I: Der Dekalog im Hexateuch (Leipziger Dissertation), Halle 1893. — J. W. Rothstein, Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels, Erster Teil: Inhalt und Plan des Bundesbuches, 1888. Bruno Baentsch, Das Bundesbuch Ex. XX 22—XXIII 33, 1892.

1) Ex. 20,2—17. 2) Ex. 20,1. 3) Ex. 20,18ff.

ronomischen Relation abweichende Begründung des Sabbatgebotes mit der Ruhe Gottes am siebenten Tage[1]) verweist auf die Schöpfungserzählung, wie sie in der priesterlichen Schrift gegeben wird.[2]) Ob hier Abhängigkeit des Elohisten von der priesterlichen Schrift oder spätere Ueberarbeitung nach ihr oder aber, ohne Abhängigkeit der einen Stelle von der andern, die Aufnahme eines auf beiden Seiten bekannten Theologumenons vorliegt, wird später zu beantworten sein.[3]) Abgesehen auch von dieser vielleicht eingetragenen Begründung des Sabbatgebotes liegt uns der Dekalog schwerlich in der ursprünglichen Form des Elohisten vor, da er Berührungen mit dem Deuteronomium enthält. Sie könnten indessen etwa auf einer Aneignung gerade der Wendungen und Gedanken des Dekalogs von Seiten des Deuteronomikers und seiner Nachfolger beruhen. Immerhin ist allerdings bei diesem Sachverhalt die Vermuthung nicht ausgeschlossen, dass der uns erhaltene Dekalog von Haus aus deuteronomisch und erst aus dem Deuteronomium in das Buch Exodus übertragen worden sei. Ein ursprünglicher anderer „Dekalog" des Elohisten könnte dafür fallen gelassen worden sein.[4]) Im Inhalt des Dekalogs ist indessen auf Grund literarischer Abhängigkeiten eine Instanz nicht zu finden, die es unmöglich machte, ihn oder doch seine Grundworte dem Elohisten und dann, da dieser Erzähler keinenfalls der Verfasser der ihm als von Gott dem Mose übergeben geltenden Gebote war, einer von ihm benutzten Quelle, also spätestens dem achten Jahrhundert zuzuweisen. Es ist über die Beurtheilung des uns vorliegenden Dekalogs aus innern, d. h. religionsgeschichtlichen, Gründen nicht hinauszukommen. Das aber muss als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, dass der Verfasser der paränetischen Einleitung zum Deuteronomium, der in etwas abweichender Form denselben Dekalog bietet[5]), oder auch dass eine ihm schon vorliegende, aber auch ihrerseits vom Deuteronomium beeinflusste Quelle die von Gott am Horeb verkündeten Gebote frei gestaltete. Irgendwelche Grundlage muss in jedem Fall von dem Ver-

1) v. 11. 2) Gen. 2,2f. 3) S. unten § 43.

4) So Jülicher (der einen ältern Dekalog in *E* mit Bestimmtheit annimmt), Meisner.

5) Deut. 5,6—18.

fasser des deuteronomischen Dekalogs vorgefunden worden sein. Zur Reconstruction dieser Grundlage besitzen wir keine sichern literaturgeschichtlichen Instanzen.[1]) Unter den Einwendungen gegen hohes Alter des Dekalogs vor den andern pentateuchischen Gebotsammlungen ist am meisten in das Gewicht fallend die, dass im Dekalog die sittlichen Forderungen allgemein gehalten sind, während ein sogleich zu besprechender gesetzlicher Bestandtheil des jehovistischen Buches, das sogenannte Bundesbuch, Forderungen vorträgt, die theilweise denen des Dekalogs analog sind, aber sich viel mehr als diese auf einzelne Fälle, auf concrete Verhältnisse beziehen.[2]) Natürlich ist die Forderung der einzelnen Leistung älter als die des allgemeinen Verhaltens; aber es bleibt doch fraglich, ob sich nicht bereits feststehende allgemeine Grundsätze in den speciellen Geboten des Bundesbuchs zur Geltung bringen, sodass jene als schon bekannt anzusehen wären.

2. § 37.

Fast unmittelbar an den Dekalog reiht sich im Exodus die umfangreichste unter den gesetzlichen Partieen des jehovistischen Buches.[3]) Auf diese Gesetzsammlung wird mit nicht zweifellosem Recht eine Bezeichnung der auf sie folgenden Erzählung[4]) bezogen, und man nennt sie darnach das „Bundesbuch.“ Die Entscheidung darüber, ob dies Bundesbuch in der Schrift des Elohisten oder in der des Jahwisten stand oder ob überhaupt in einer von beiden, hängt ab von der Analyse des erzählenden Abschnittes, der auf diese Gesetzsammlung und die ihr hinzugefügten Verheissungen und Ermahnungen folgt, und von der Beurtheilung des Verhältnisses dieser Erzählung zu dem Bundesbuch. In beiden Punkten ist volle Sicherheit nicht zu erzielen.[5]) Am wenigsten liesse sich über die Zugehörigkeit des Bundesbuchs zu dem elohistischen oder zu dem jahwistischen Buche dann etwas Sicheres ermitteln, wenn es,

---

1) Vgl. oben S. 65 ff. 2) So namentlich Baentsch.
3) Ex. 20,23—23,19. 4) Ex. 24,7.
5) Es handelt sich um die sehr schwierige Beurtheilung von Ex. 24,3—8, meines Erachtens im allgemeinen aus *J*, dagegen v. 1 f., 9 ff. aus *E*; aus diesem aber auch v. 4 wenigstens theilweise.

wie Einige vermuthet haben, ursprünglich eine ganz andere Stelle gehabt haben sollte.

Die als Bundesbuch bezeichnete Sammlung ist deutlich nicht in dem Masse wie das Deuteronomium die persönliche Neuschöpfung eines einzelnen Schriftstellers sondern eine Darstellung des zu irgendwelcher Zeit in Israel geltenden Rechtes — wahrscheinlich aber, ebenso wie das Deuteronomium, zunächst eine private Schrift. Das Bundesbuch wäre dann also im Unterschied vom Deuteronomium ein eigentliches Rechtsbuch von der Art des Sachsenspiegels. Man könnte vielleicht beim Bundesbuch von einem Verfasser absehen und an eine blosse Zusammenstellung oder auch an die Codification schon vorliegender Gesetze denken. Jedenfalls können die einzelnen Satzungen dieses Buches, mögen sie nun schon vor dem Ganzen schriftlich fixiert gewesen sein oder nicht, ihrem Ursprung nach sehr verschiedenen Zeiten angehören.

Ueber den Anfang des Bundesbuchs kann man in Zweifel sein. Nachdem zunächst schon einige den Gottesdienst betreffende Bestimmungen gegeben worden [1]), folgt eine Ueberschrift: „Und dies sind die Rechte, die du ihnen vorlegen sollst“ [2]) und dann eine Reihe von Bestimmungen, die sich auf das bürgerliche Leben beziehen, nur auch die heiligen Abgaben und die persönliche Reinhaltung berücksichtigen [3]); erst am Schluss des Bundesbuchs werden wieder eigentliche gottesdienstliche Satzungen mitgetheilt. [4]) Darnach wird jener Anfang vor der Ueberschrift als eine spätere Zuthat anzusehen sein. Auch abgesehen von etwaigen andern redactionellen Zusätzen ist das Bundesbuch uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten; die Folge der einzelnen Bestimmungen ist so verworren, dass Umstellungen stattgefunden haben müssen.

Nach der vorliegenden erzählenden Einkleidung, deren Zugehörigkeit zum Bundesbuch aber unsicher ist, hat Jahwe diese Rechte auf dem Berge dem Mose offenbart, und dieser hat sie sofort dem Volke mitgetheilt. [5])

In dem Bundesbuch redet Gott selbst. [6]) Angeredet wird

1) c. 20,23—26. 2) c. 21,1. 3) c. 22,28—30. 4) c. 23,14—19.
5) Ex. 24,3. 6) c. 21,14; 22,22 u. s. w.; vgl. c. 20,23 ff.

mit „du“ der einzelne Israelit, daneben auch, in Stellen, die man als spätere Zusätze beurtheilt hat, mit dem pluralischen „ihr“ die Israeliten. Die Bestimmungen des Buches setzen primitive Verhältnisse eines Viehzucht, Ackerbau, Weinbau und Olivencultur treibenden Volkes voraus. Die gottesdienstlichen Feste beziehen sich auf den Ackerbau. Daneben wird der Besitz als wesentlich im Viehstand bestehend dargestellt, und in den Anordnungen spielen die Hausthiere eine wichtige Rolle, so das Rind oder der Esel, die in eine Cisterne gefallen sind, das gestohlene Rind oder Schaf, der verirrte Ochse oder Esel des Feindes, das stössige Rind, das einen Menschen tödtet und verschiedene Strafe verursacht, je nachdem es als stössig bekannt war oder nicht. Pferde, die erst durch Salomo für die Kriegführung importiert wurden, kommen nicht zur Erwähnung.

Die Rechtspflege findet nach diesem Buche statt „vor Elohim“, d. h. am Heiligthum. Wer sie dort ausübt, wird nicht gesagt, wahrscheinlich doch die Priester, die aber nirgends genannt werden. Bei den Geboten werden fast überall die bürgerlichen Strafen der Uebertretung angegeben und zwar nach strengem Vergeltungsrecht, das nicht ohne Weisheit auf concrete Verhältnisse angewandt wird. Es gilt der Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Wo Schadenersatz nicht zulässig erscheint, kommt nur die Todesstrafe zur Geltung, wofür in bestimmtem Falle Loskaufung eintreten kann. Hauptsächlich werden berücksichtigt Diebstahl und Streitigkeiten um Mein und Dein, Schuldwesen, Mord oder Todtschlag und Körperverletzung, Zeugenaussage und Ordnung der Gerechtigkeitspflege, Verhältnisse der Sklaverei, Fürsorge für Bedürftige, auch für den Feind, der in Noth ist. Speciell wird gedacht der Ehrfurcht, die den Eltern wie dem „Fürsten im Volke“ gebührt, aber nur in der negativen Form, dass man die Eltern nicht schlagen, ihnen oder dem Fürsten nicht fluchen dürfe; gegen Verführung einer Jungfrau werden Bestimmungen getroffen, und widernatürliche Unzucht wird mit der Todesstrafe belegt. Die humane Anordnung des Deuteronomiums, dass dem Armen sein Obergewand nicht als Pfand über Nacht vorenthalten werden solle, enthält ebenfalls das Bundesbuch. Aber auch falsches Mitleid wird verboten: man soll nicht den Armen bevorzugen im Gericht.

An religiösen und gottesdienstlichen Pflichten wird eingeschärft die Ehrfurcht vor Elohim, Meidung des Dienstes anderer Götter und des Genusses von Gefallenem, die Weihung der Abgaben von der Ernte und die der Erstgeburt, die Feier der drei Jahresfeste: am Feste des Ungesäuerten, dem der Ernte-Erstlinge und dem der Obstlese sollen alle Männer „erscheinen vor dem Angesicht des Herrn Jahwe“. Der Sabbat wird nur als bürgerlicher Ruhetag dargestellt.

Die Bestimmung, dass auch unbedeutende Rechtsstreitigkeiten „vor Elohim“ entschieden werden sollen, setzt voraus, dass mehrfache Heiligthümer im Land anerkannt werden, und der dem eigentlichen Rechtsbuch vorangestellte Abschnitt [1]) spricht diese Anerkennung ausdrücklich aus, indem er „jeden Ort“, wo Jahwe „seines Namens Gedächtniss stiftet“ [2]), zum Opferort bestimmt. Zwar kennt das Bundesbuch einen einzelnen Ort, wo man „vor dem Angesicht des Herrn Jahwe“ erscheint [3]) — damit wird der Ort der heiligen Lade gemeint sein —; aber es weiss nichts davon, dass nur an diesem einen Ort Opfer dargebracht werden dürften. In der Anerkennung vieler Cultusorte stimmt das Bundesbuch mit dem Elohisten und dem Jahwisten überein und unterscheidet sich mit ihnen vom Deuteronomium. Schon darnach ist das Bundesbuch zweifellos als vorjosianisch und vordeuteronomisch anzusehen. Alle in ihm dargestellten Verhältnisse und ausgesprochenen Anschauungen verweisen es in hohes Alterthum. Von einem Einfluss auch der ältesten unter den uns vorliegenden Propheten auf den Sammler dieser Ordnungen ist nichts zu bemerken. Dass das Bundesbuch eine längere Sesshaftigkeit des Volkes voraussetzt, ist nicht zu bezweifeln; dass es erst der Königszeit angehöre, kann aus „dem Fürsten in deinem Volke“, dem man nicht fluchen soll [4]), nicht unbedingt geschlossen werden. Nach allem kann das Bundesbuch vor den Erzählungen des jehovistischen Buches, etwa im

---

1) c. 20,23—26.

2) In der Aussage von dem „Gedächtniss“ ist der Text zweifelhaft; aber die Mehrheit der heiligen Orte ist aus dem „jeder“ zweifellos.

3) c. 23,17. Dass hier nicht jedes der vielen Heiligthümer gemeint ist, ergibt sich daraus, dass das dreimalige Erscheinen etwas Ausserordentliches ist.

4) c. 22,27.

Anfang des achten Jahrhunderts oder noch früher geschrieben worden sein. Dass es einem der Erzähler des jehovistischen Buches als seinem Verfasser angehört [1]), ist nicht gerade wahrscheinlich. Der Verfasser eines der Erzählungsbücher hat schwerlich zugleich ein Rechtsbuch geschrieben und seiner Erzählung einverleibt [2]); in diesem Falle wäre zu erwarten, dass die Erzählung auf das Rechtsbuch hinstrebte, was weder beim Elohisten noch beim Jahwisten zu bemerken ist. Das Rechtsbuch bestand also doch wohl zunächst für sich allein und wurde in eines der beiden Erzählungsbücher oder auch erst in das componierte jehovistische Buch als ein vorgefundenes Stück aufgenommen. Der Prophet Amos im achten Jahrhundert rügt als Sünde Israels, dass man „sich lagert auf gepfändeten Kleidern". [3]) Er scheint das Gebot des Bundesbuchs zu kennen, dass man das gepfändete Obergewand als die nothwendige Bedeckung für die Nachtzeit vor Sonnenuntergang zurückzugeben habe. [4]) Dass Amos das Bundesbuch kannte, ergibt sich allerdings aus der Kenntniss einer einzelnen Forderung dieses Buches noch nicht unbedingt. Da diese Forderung aber nicht eine eigentliche Rechtsordnung ist, sondern ein Gebot der Humanität, so gehört sie eher dem Verfasser des Bundesbuchs an als einer von ihm vorgefundenen Bestimmung.

Derjenige, welcher diese Rechtsordnungen aufzeichnete, ist gewiss dort zu suchen, wo nach den Voraussetzungen des Bundesbuchs die Rechtspflege auszuüben ist, unter den Priestern. Es müssen noch sehr einfache Verhältnisse der Priesterschaft bestanden haben, als diese, wie es im Bundesbuch der Fall ist, für ihren Stand so gar keine Prätensionen erhob. Das und anderes verweist eher auf noch frühere Zeit als den Beginn des achten Jahrhunderts.

Diesem Rechtsbuch ist ein schwerlich von Haus aus dazu gehörender Abschluss gegeben [5]), worin Gott dem Volke die Ausrottung des kanaanitischen Götzendienstes einschärft und

1) Nach Jülicher *E* (mit deuteronomisch gefärbter Ueberarbeitung).
2) So mit Baentsch. 3) Am. 2,8. 4) Ex. 22,25 f.
5) Ex. 23,20—33, worin v. 28 (vgl. Jos. 24,12 aus *E*) für *E* als Verfasser dieses Schriftstückes und dann auch für die Herkunft des Bundesbuchs aus *E* spricht; vgl. indessen oben S. 125 Anmkg. 5.

Segen für Israel verheisst, wenn es der Stimme seines Gottes gehorchen werde.

§ 38. 3.

Mit dem Bundesbuch nahe verwandt ist ein kleineres, in der vorliegenden Composition des Buches Exodus an späterer Stelle gebrachtes, gesetzliches Stück.[1]) Auch dieses steht in jehovistischem Zusammenhang. Ob es aber einer der beiden Hauptquellen des jehovistischen Buches, dem Jahwisten oder dem Elohisten, angehört, und wenn so, welchem von beiden, ist sehr zweifelhaft.[2])

Neuere[3]) haben hier nach dem Vorgang Goethe's[4]) einen andern Dekalog gefunden. Ihn habe die hier vorliegende Darstellung nach anderer Tradition geboten statt des an der Stelle vor dem Bundesbuch und im Deuteronomium überlieferten.[5]) Man hat, so schon Goethe, diesen zweiten „Dekalog" für die ursprünglichen Zehnworte der zwei Tafeln gehalten, den ersten Dekalog für einen später aus Grundgedanken der prophetischen Predigt gestalteten. Auf den Schluss des „Goethe'-schen Dekalogs" folgt allerdings die Angabe: „Und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte".[6]) Es ist aber fraglich, ob sich dies auf die unmittelbar vorhergehenden Gebote bezieht. Ihnen ist nämlich ein Bericht vorangestellt, worin Jahwe zu Mose spricht: „Und ich will auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, welche du zerbrochen hast"[7]). Darnach kann sich die am Schluss berichtete Niederschrift der Zehnworte auf einen andern, früher bekannt gemachten Dekalog beziehen, nämlich eben denselben, welcher an der Stelle vor dem Bundesbuch und im Deuteronomium vorkommt.[8]) Auch ist unsicher, ob in

---

1) Ex. 34,11—26.

2) Keinenfalls gehört dies kleine Gesetz dann dem Jahwisten an, wenn von ihm das „Bundesbuch" aufgenommen wurde (s. oben S. 125 Anmkg. 5), zu welchem wir hier offenbar eine Dublette haben (vgl. aber oben S. 129 Anmkg. 5).

3) Wellhausen u. A.

4) „Zwo wichtige, bisher unerörterte Biblische Fragen", Werke, Cotta 1853ff. Bd. XIV, S. 266ff.

5) Ex. 20,2—17. Deut. 5,6—18. 6) Ex. 34,28. 7) Ex. 34,1.

8) In diesem Fall ist zu „er schrieb" c. 34,28 Jahwe das Subject.

dem Goethe'schen Dekalog eine Zehnzahl der Gebote überhaupt beabsichtigt ist. Diese Zahl kann nur durch Streichungen in dem vorliegenden Texte gewonnen werden.

Den Inhalt dieses sogenannten „zweiten Dekalogs“ bilden ausschliesslich gottesdienstliche Bestimmungen und zwar im allgemeinen die selben, welche sich im Bundesbuch finden, während dessen rechtliche und sociale Anordnungen hier fehlen: es wird verboten der Dienst eines andern Gottes und die Anfertigung von Gussbildern, geboten die Feier des Mazzotfestes, die Weihung der Erstgeburt, die Ruhe am siebenten Tage, die Feier des Wochen- und des Lesefestes, das jährlich dreimalige Erscheinen der Männer vor Jahwe, verboten die Zuthat des Gesäuerten zum Opferblut, das Uebriglassen vom Passah-Opfer, geboten die Weihung der Erstlinge und verboten das Kochen des Böckchens in der Muttermilch. Die einzige bedeutsame Abweichung vom Bundesbuch ist die, dass nicht, wie dort[1], neben der Weihung der Erstgeburt von Rindern und Kleinvieh auch die der erstgeborenen Söhne gefordert, dass vielmehr wie die Lösung der Erstgeburt des Esels, so auch die Lösung der menschlichen Erstgeburt bestimmt wird.[2] Offenbar ist dies eine Erläuterung, vielleicht eine Modification zum Bundesbuch. Auf jeden Fall ist dadurch der „zweite Dekalog“ in seiner vorliegenden Form gekennzeichnet als in secundärem Verhältniss zum Bundesbuch stehend. Sehr weit ab von diesem aber wird er nicht zu stellen sein wegen der im übrigen bestehenden Gleichheit der gottesdienstlichen Forderungen. Das Gebot des Kampfes gegen den kanaanitischen Bilderdienst[3] ist ganz in dem selben Geist und Stil gehalten wie in dem Abschluss zum Bundesbuch.[4] In letzterm findet sich aber das im „zweiten Dekalog“ gebrauchte Bild von dem Götzendienst als Hurerei nicht. Dies Bild kommt an zeitlich bestimmbarer Stelle zuerst bei Hosea vor und ist bei diesem Propheten vielleicht original. Der zweite Dekalog, so wie er uns vorliegt, scheint also nicht älter zu sein als die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts.

Die eben besprochene kleine Gesetzsammlung macht nicht den Eindruck einer in sich abgeschlossenen Gesetzgebung, und

1) Ex. 22,28 f. 2) Ex. 34,20. 3) v. 11—16. 4) Ex. 23,23 f. 31—33.

die theilweise willkürliche Folge ihrer einzelnen Satzungen ist, abgesehen von ihrer zweifelhaften Zehnzahl, nicht derartig, als ob sie einer feststehenden Anordnung entspräche, wie die Zehnworte der Tafeln sie haben müssten. Eher sieht die Sammlung aus, als ob sie ein Fragment aus einem grössern Zusammenhang wäre.

Mit dem „zweiten Dekalog" steht in Einklang die Bestimmung über die Feier des Mazzotfestes und die Weihung der Erstgeburt, wie sie sich in einer dem jehovistischen Buch angehörenden Darstellung des Auszugs aus Aegypten an früherer Stelle des Buches Exodus findet.[1] Das Gebot der Lösung der menschlichen Erstgeburt und der des Esels wird hier[2] wie dort gegeben. Beide Stücke müssen ihrer Herkunft nach in irgendwelchem Zusammenhang stehen.

Sechstes Capitel.

Das Verhältniss des Deuteronomiums zu den jehovistischen Bestandtheilen des Pentateuchs.

§ 39. 1.

Nachdem die einzelnen Bestandtheile des jehovistischen Buches, soweit sie dem Pentateuch angehören, besprochen worden, lässt sich die Frage nach dem Verhältniss des Deuteronomiums zu diesem Buch aufwerfen.

In einer nicht unerheblichen Anzahl von Stellen bekunden die verschiedenen Theile des Deuteronomiums Bekanntschaft mit Erzählungen aus der Mosaischen Zeit, wie sie im jehovistischen Buch enthalten sind. Derartige Berührungen im historischen Stoffe lassen sich an und für sich aus der Benutzung einer gemeinsamen mündlichen Tradition erklären. Dass aber der Deuteronomiker und die Erweiterer seines Gesetzes das jehovistische Buch, sei es in seiner abgeschlossenen Gestalt, sei es in seinen einzelnen noch nicht verbundenen Bestandtheilen, als die Quelle benutzten, aus der sie jene Kenntnisse im wesent-

---

1) Ex. 13,3—10. 11—16, anscheinend aus *J*; vgl. daneben c. 12,21—27 *J*.
2) c. 13,13.

lichen schöpften, ergibt sich aus der beträchtlichen Zahl der Berührungspunkte und zwar mit um so grösserer Gewissheit desshalb, weil sich in der Regel im Deuteronomium nur eine kurze Verweisung findet auf eine im jehovistischen Buch ausführlich erzählte Geschichte. Einzelne jener Anspielungen wären theilweise ohne diese Erzählungen gar nicht verständlich und sind desshalb nur berechtigt in einem Buche, das eben diese Erzählungen als bekannt voraussetzte.

Inwieweit im Deuteronomium die jahwistischen und inwieweit die elohistischen Bestandtheile des jehovistischen Buches benutzt wurden, lässt sich bei der vielfach vorliegenden Unsicherheit der Unterscheidung zwischen jenen zweierlei Bestandtheilen in den Erzählungen aus der Mosaischen Zeit mit Bestimmtheit für alle Fälle nicht ausmachen. Unverkennbar ist die Benutzung des Elohisten in der Darstellung der Umstände, welche die Verkündigung der Zehnworte begleiten, wie sie von dem Verfasser der erzählenden und von dem der paränetischen Einleitung des Deuteronomiums gegeben wird. Aus anderweitigen Erwägungen, die erst später zur Sprache kommen können [1], wird sich als wahrscheinlich ergeben, dass wenn nicht schon der Verfasser des deuteronomischen Gesetzes selbst, so doch Diejenigen, welche die paränetischen und erzählenden Erweiterungen dieses Gesetzes verfassten, bereits das aus dem Elohisten und dem Jahwisten componierte jehovistische Buch vorfanden.

Daneben kommen im Deuteronomium auch einzelne Züge der Mosaischen Geschichte vor, die in keiner der andern Pentateuchquellen enthalten sind, z. B. im Grundstock des Deuteronomiums eine Angabe über das Verhalten der Amalekiter gegen Israel. [2]) Solche Züge werden schwerlich als willkürliche Zuthat der Verfasser des Deuteronomiums zu beurtheilen sein, sondern sind wahrscheinlich entweder jetzt verloren gegangenen Bestandtheilen jener Quellen entnommen oder einer andern zur Zeit der Verfasser des Deuteronomiums noch vorhandenen mündlichen oder schriftlichen Tradition.

Nicht mit der selben Deutlichkeit wie für die Erzählungen lässt sich für die Gesetze des jehovistischen Buches ihre Be-

---

1) S. unten § 57. 2) c. 25,17f.

nutzung im ganzen Deuteronomium nachweisen. Das Altersverhältniss der beiderseitigen gesetzlichen Bestimmungen, von dem schon bei Besprechung des Bundesbuchs die Rede war [1], kann aber auch ohne den Erweis der directen Abhängigkeit nicht zweifelhaft sein.

Der Verfasser des historischen Ueberblickes im Exordium der deuteronomischen Rede [2] berührt sich in seinen Kenntnissen von den Ereignissen der vierzig Jahre des Wüstenzugs wiederholt mit Erzählungen des jehovistischen Buches. Aus diesem hat er allem Anschein nach geschöpft die Nachricht von der Verwünschung der Generation des Auszugs mit Ausnahme von Kaleb [3], von dem Sieg über Sichon, den König von Hesbon [4], von den aus dem Feuer und Dunkel des Horebs von Gott verkündeten und auf zwei steinerne Tafeln geschriebenen Zehnworten. [5]

Ebenso kennt auch der Verfasser des den Anfang des Deuteronomiums bildenden kurzen Referates [6], der mit dem Verfasser des erzählenden Redetheils wahrscheinlich identisch ist, die Geschichte von dem Sieg über Sichon. [7]

Der Verfasser oder vielmehr Redactor des erzählenden Schlussabschnittes des Deuteronomiums [8] hat keine Gelegenheit, die frühern Erzählungen des jehovistischen Buches zu reproducieren. Es ist aber deutlich, dass er in seinem Bericht eine Fortsetzung sei es des jehovistischen Buches, sei es der Quellen desselben oder doch einer von ihnen benutzt und wohl geradezu Stücke daraus aufgenommen hat. Er kennt [9] eine Stiftshütte, in die, wie es scheint, mit Mose auch Josua eintreten darf und an deren Thüre Jahwe in der Wolkensäule erscheint. Beides, eine auch für einen Nichtpriester zugängliche Stiftshütte und den an ihrer Thür in der Wolkensäule sichtbar werdenden Jahwe, hat nur das jehovistische Buch. [10] Darnach darf angenommen werden, dass der Erzählungsstoff am Schluss des Deuteronomiums, soweit er nicht, was bei einzelnen Partieen der Fall ist [11], der priesterlichen Schrift angehört, überhaupt

---

1) S. oben S. 128. 2) c. 1,6—4,40. 3) c. 1,34ff.; vgl. Num. 14,22ff. 4) c. 2,26ff.; vgl. Num. 21,21ff. 5) c. 4,10ff.; vgl. Ex. 20,18ff.; 24,12ff.; 32,15ff. *E.* 6) c. 1,1—5. 7) v. 4. 8) c. 31—c. 34. 9) c. 31,14f. 10) Ex. 33,7ff.; vgl. oben S. 98. 11) S. unten § 44.

aus dem jehovistischen Buch oder dessen Bestandtheilen herübergenommen wurde.

Auch in dem Abschnitt, der den gesetzgebenden Theil von der dazu gehörenden Darstellung des Segens und Fluches für die das Gesetz Bewahrenden und Uebertretenden trennt[1]) und vielleicht zugleich mit dem erzählenden Schlusse des Deuteronomiums hinzugefügt worden ist, wird der Befehl, auf dem Berg Ebal einen Altar zu errichten und dort zu opfern[2]), dem jehovistischen Buch entnommen sein. Dieser Altar widerspricht den Forderungen des deuteronomischen Gesetzes über den Cultusort wie nicht minder den Voraussetzungen der priesterlichen Schrift, während diese Anordnung zu den Anschauungen des jehovistischen Buches über die Cultusorte durchaus passt.

Sowohl dieser Abschnitt als der erzählende Schlusstheil des Deuteronomiums verhält sich dem jehovistischen Buch oder seinen noch nicht verbundenen Bestandtheilen gegenüber anders als das erzählende Exordium der deuteronomischen Rede. Dieses reproduciert in Kürze Erzählungen, die im jehovistischen Buch ausführlicher stehen; die Schlussstücke dagegen haben offenbar ganze Partieen des jehovistischen Buches in redigierter Form in sich aufgenommen, ein deutliches Zeichen dafür, dass das erzählende Exordium der Rede nicht von der selben Hand herrührt wie jene erzählenden Abschnitte am Schluss. Das erzählende Exordium will, indem es die frühern Ereignisse recapituliert, keine Fortsetzung des jehovistischen Buches oder seiner Bestandtheile sein, sondern eine Einleitung zum Deuteronomium als einem selbständigen Buche; der Redactor der erzählenden Stücke am Ende des Deuteronomiums will offenbar, indem er Bestandtheile des jehovistischen Buches aufnimmt, das Deuteronomium diesem Buch oder einem seiner Theile oder auch einem grössern Ganzen, in dem das jehovistische Buch enthalten war, einverleiben.

2. § 40.

Dem Verfasser der einleitenden Paränesen des Deuteronomiums[3]) sind ebenfalls Erzählungen bekannt, die das jehovistische Buch enthält. Er reproduciert die Erzählung von den

1) c. 27. 2) v. 5ff. 3) c. 4,44—11,32.

auf dem Horeb an Mose übergebenen Gesetzestafeln, von der Furcht des Volkes vor der aus dem Feuer erschallenden Gottesstimme und der Bitte des Volkes, dass Mose allein mit Gott reden möge[1]; er verweist auf die Versuchung Jahwes durch das Volk bei Massa[2]; er kennt die Erzählung vom goldenen Kalb und Aarons Betheiligung an dessen Verehrung[3], die Geschichte vom Untergang der Rubeniten Datan und Abiram.[4] Der Verfasser der Paränesen am Schluss des Deuteronomiums[5] kennt wie der Erzähler der Einleitung und des Exordiums den Bericht über Sichon.[6]

Sicher ist zu der sonderbaren Vorstellung der einleitenden Paränesen, dass eine rasche Eroberung Kanaans zu vermeiden sei, damit nicht die Thiere des Gefildes überhandnehmen[7], eine parallele Aussage des jehovistischen Buches in dem Schlusswort zum Bundesbuch[8] das Original, weil an dieser Stelle die im Deuteronomium fehlende Erwähnung des in Folge der raschen Eroberung wüste liegen bleibenden Landes den Gedanken deutlicher zum Ausdruck bringt. Die Vorstellung desselben deuteronomischen Theiles von der Vertreibung der Feinde Israels durch Hornissen[9] findet sich ebenfalls in jener Partie des jehovistischen Buches.[10] Ferner zeigen sich die einleitenden Paränesen vertraut mit dem Mazzot- und Erstgeburtsgesetz der jehovistischen Auszugsgeschichte. Die Zeichen an der Hand und zwischen den Augen zur Erinnerung an die Gesetze[11] sind dorther entnommen.[12] Die über den Auszug aus Aegypten belehrende Anrede an den Sohn[13] ist eine Nachahmung jenes Gesetzes[14]; die Priorität der jehovistischen Stelle, wo der Sohn Erklärung fordert eines Brauches, den er sieht, vor der deuteronomischen, wo er allgemein nach den Geboten fragt, ist unverkennbar.

Abgesehen von dem Nachweis directer Benutzung ergibt sich das jüngere Alter des erzählenden Exordiums und der einleitenden Paränesen des Deuteronomiums im Verhältniss zu allen

1) c. 5,19ff.; vgl. Ex. 20,18ff.; 24,12ff.; 32,15ff. *E*.
2) c. 6,16; vgl. Ex. 17,7. 3) c. 9,12ff.; vgl. Ex. c. 32.
4) c. 11,6 (vgl. Num. c. 16) mit Auslassung des Korah in *P*. 5) c. 29f.
6) c. 29,6. 7) c. 7,22. 8) Ex. 23,29. 9) c. 7,20.
10) Ex. 23,28 (vgl. Jos. 24,12 *E*). 11) c. 6,8; 11,18. 12) Ex. 13,9. 16.
13) c. 6,20ff. 14) Ex. 13,8. 14f.

Bestandtheilen des jehovistischen Buches zweifellos aus der Betonung des absoluten Monotheismus in jenen Partieen.[1]) Derartige Aeusserungen finden sich im jehovistischen Buche nirgends.

Der Verfasser des eigentlichen Gesetzes im Deuteronomium[2]) zeigt ebenfalls Bekanntschaft mit Erzählungen, die im jehovistischen Buche stehen. Er verweist auf den statt des Fluches Segen sprechenden Bileam[3]) und spielt an auf den Aussatz Mirjams.[4])

Mit dem Bundesbuch hat die deuteronomische Gesetzgebung in den Materien viele Berührungen: beide Gesetzbücher beschäftigen sich vorwiegend mit den bürgerlichen Verhältnissen, und es sind vielfach die gleichen Specialfälle, welche von ihnen besprochen werden. Dass der deuteronomische Gesetzgeber das Bundesbuch geradezu benutzt hat, lässt sich kaum beweisen, obgleich es bei stellenweise wörtlicher Uebereinstimmung sehr wahrscheinlich ist; zur Erklärung der Verwandtschaft könnte jedoch immerhin die Annahme genügen, dass der Deuteronomiker die Rechts- und Cultusverhältnisse kannte, wie sie dem Bundesbuch entsprechend sich gebildet und in feststehenden Formeln ihren Ausdruck gefunden hatten. Ueberall, das ist unbestreitbar, zeigt sich das deuteronomische Gesetz als das entwickeltere. Vor allem bekundet den fortgeschrittenen Standpunkt der einzige Cultusort des Deuteronomiums statt der im Bundesbuch vorausgesetzten vielen Cultusstätten. Nach dem deuteronomischen Gesetz findet nicht, wie nach dem Bundesbuch, jede richterliche Entscheidung am Heiligthum statt, sondern nur Rechtsfälle, die „zu schwierig“ sind, werden an das Gericht des Centralheiligthums verwiesen. Neben dem einfachen Verbot des Bundesbuchs, sich des Genusses von Gefallenem zu enthalten, hat der Deuteronomiker eine ganze Liste verbotener animalischer Nahrung. Bestimmte Anrechte der Priester an die Opfergaben werden von ihm festgesetzt und ein levitisches Priesterthum als bestehend dargestellt, während das Bundesbuch weder von priesterlichen Rechten noch von Leviten redet und direct überhaupt nicht von Priestern, ob-

1) S. oben S. 113 Anmkg. 1. 2) c. 12—c. 26.
3) c. 23,5 f.; vgl. Num. c. 22 ff. 4) c. 24,9; vgl. Num. c. 12.

gleich es solche stillschweigend allerdings voraussetzt. Auch die privatrechtlichen Bestimmungen und die Moralforderungen des deuteronomischen Gesetzes gehen über die des Bundesbuchs hinaus oder dienen doch zu ihrer Ergänzung und Specialisierung. Das Bundesbuch hat eine Strafe für den Sohn, der die Eltern schlägt[1]) oder ihnen flucht[2]), das Deuteronomium[3]) auch für den, der ihnen ungehorsam ist; das Bundesbuch[4]) eine Strafbestimmung für den Verführer einer unverlobten Jungfrau, das Deuteronomium[5]) auch detaillierte Bestimmungen über die verführte verlobte Jungfrau und ihre Bestrafung. Zu dem im Bundesbuch[6]) einfach geforderten Freigeben des hebräischen Sklaven im siebenten Jahre fügt das Deuteronomium[7]) hinzu, dass man ihm einen Antheil von dem durch Jahwe verliehenen Segen mitgeben solle. Das Bundesbuch will, abgesehen von seinen wenigen und einfachen Cultusgeboten, nur festsetzen, was zu Recht besteht, namentlich wo Strafe oder Schadenersatz einzutreten hat; das Deuteronomium will das gesamte religiöse und sittliche Verhalten des Volkes regeln. Die Moral des Deuteronomikers dringt über die gerichtlich belangbaren Thatsachen bis in das nur der Gesinnung Angehörende ein. Er sucht mit seinen Reflexionen jede Forderung auf ihre richtige Grenze abzustecken und vor Missverständniss zu bewahren; so vergisst er nicht, zu der Ermahnung des Haltens der Gelübde hinzuzufügen, dass ein Unterlassen des Gelobens keine Sünde sei.[8]) Das Bundesbuch ist ein aus volksthümlichen Bedürfnissen entstandenes Rechtsbuch, das Deuteronomium vorzugsweise ein auf den Reflexionen eines Einzelnen beruhender Moralcodex.

Eine Verwandtschaft besteht unverkennbar zwischen dem den Segen und Fluch verkündenden Abschluss der deuteronomischen Gesetzgebung[9]) und dem analogen Schlusse zum Bundesbuch[10]), wo allerdings einseitig der Segen hervorgehoben wird.

Ueber das zeitliche Verhältniss des Deuteronomiums in seinen verschiedenen Schichten zu dem jehovistischen Buche, zu dessen Erzählungen und dem allem Anschein nach ihm an-

1) Ex. 21,15. 2) Ex. 21,17. 3) c. 21,18 ff. 4) Ex. 22,15 f. 5) c. 22,23 ff. 6) Ex. 21,2 ff. 7) c. 15,12 ff. 8) c. 23,23. 9) c. 28. 10) Ex. 23,20—33.

gehörenden Bundesbuch können Zweifel nicht bestehen. Das Deuteronomium in seinen jüngern wie in seinen ältern Theilen setzt das jehovistische Buch oder doch seine einzelnen Bestandtheile voraus. Die Anschauungen des gesamten jehovistischen Buches sind deutlich die ältern. In seinen Erzählungen wie in seinen Gesetzen weiss es nichts von der Forderung eines einzigen Cultusortes und nimmt noch keinen Anstoss an den vielerlei Altären, die den Erzählern theilweise als durch die Opfer der Patriarchen geheiligt gelten. Auch nur von den das Deuteronomium vorbereitenden Bestrebungen, die Höhen zu beseitigen, ist nichts zu bemerken.

Der Abstand zwischen dem deuteronomischen Gesetz und dem Bundesbuch ist so gross, dass es zweifelhaft erscheint, ob der Zwischenraum zwischen dem Anfang des achten Jahrhunderts [1]) und dem siebenten zur Erklärung dieses Abstandes genügt. Einerseits ist zu beachten die Entwickelung höchst einfacher Verhältnisse des Ackerbaus und der Viehzucht, wie sie im Bundesbuch vorausgesetzt werden, zu complicierten Zuständen eines Culturstaates, wie das Deuteronomium sie darstellt, andererseits die Fortbildung der noch sehr primitiven Rechtsbegriffe des Bundesbuchs zu der theoretisierenden Moral des Deuteronomiums. Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes ist nach vorwärts nicht über die Zeit Josias zu verschieben; also mag es rathsam sein, das Bundesbuch spätestens im neunten Jahrhundert anzusetzen.

Siebentes Capitel.

Das Gesetz der priesterlichen Schrift und das Heiligkeitsgesetz.

1. § 41.

Das von der priesterlichen Schrift schon gegebene Gesamtbild [2]) ist zu verdeutlichen durch die Schilderung dessen, was

Literatur zu Capitel 7: Theodor Nöldeke, Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs (s. zu § 27). Paul Wurster, Zur Charakteristik und Geschichte des Priestercodex und Heiligkeitsgesetzes, ZAW. IV,

1) S. oben S. 128f. 2) S. oben S. 96ff..

in ihr den ausgedehntesten Raum einnimmt und im Mittelpunkt des Interesses ihres Urhebers steht, ihres Gesetzes.

Nachdem im Buch Exodus die priesterliche Schrift die Schicksale Israels vom Auszug aus Aegypten bis zur Ankunft in der Sinai-Wüste [1]) berichtet hat, wird eine in jener Wüste dem Mose mitgetheilte göttliche Gesetzgebung eingeführt. Schon an früherer Stelle enthalten die Erzählungen der priesterlichen Schrift, abgesehen von dem Sabbatgebot bei der Weltschöpfung und den an Noah und Abraham erlassenen Geboten, einen einzelnen gesetzlichen Bestandtheil, indem bei der Erzählung des Auszugs aus Aegypten die Formen der an dies Ereigniss erinnernden Passahfeier festgesetzt werden. [2]) Die Mittheilung der spätern eigentlichen Gesetzgebung an Mose erfolgt nicht auf dem Berge Sinai selbst; denn die in dieser Gesetzgebung enthaltene Anordnung der Stiftshütte berichtet den Umstand, dass Mose „auf dem Berge" ein Vorbild der Hütte gesehen habe, wie etwas Vergangenes. [3]) Die Gebote werden eingeleitet mit der Formel: „Und es sprach Jahwe zu Mose und sagte". [4]) Direct an das Volk oder die Gemeinde richtet Jahwe Gebote dieser Gesetzgebung überhaupt nicht und nur vereinzelt redet er durch die Vermittelung Moses die Volksangehörigen mit „ihr" an.

Es wird zunächst, noch im Buch Exodus [5]), die Herrichtung eines auf den Transport während des Lagerlebens berechneten kunstvollen Opferzeltes mit seinem Geräthe gefordert, des Ohel-moʿed, wo Jahwe mit Israel zusammenkommen will. Zugleich wird Einsetzung des Bruders Moses, des Aaron, und seiner Söhne in das Priesteramt, Aarons und seiner Söhne Ausstattung mit priesterlicher Amtsgewandung und Aarons wie seiner Söhne unter Opfern vorzunehmende feierliche Einführung angeordnet. Aaron selbst nimmt vor seinen Söhnen

1884, S. 112—133. — Bruno Baentsch, Das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII—XXVI, Eine historisch-kritische Untersuchung, 1893. Lewis Bayles Paton, *The original form of the Holiness-Code*, *Part* I, *The original form of Leviticus* XVII—XIX (Marburger Dissertation), 1897. S. auch die Literatur zu § 51.

1) Ex. 19,1f. 2) Ex. 12,1—20. 3) Ex. 26,30; vgl. c. 25,40.
4) Ex. 25,1. 5) c. 25,1—31,17.

die erste Stelle ein und wird durch eine besondere Amtskleidung ausgezeichnet. In dieser Stellung hat ihm einer seiner Söhne zu succedieren.[1]) Diesem ersten Priester wird an spätern Stellen der priesterlichen Schrift vereinzelt der Titel des gesalbten Priesters oder des Hohenpriesters beigelegt. — Zwischen die Bestimmungen über Heiligthum und Priester ist eingereiht die Forderung eines Kopfgeldes, das jeder Israelit vom zwanzigsten Jahr an entrichten soll zur Verwendung für den Dienst der Stiftshütte. Am Schluss dieser ersten Gesetzgruppe werden die Werkmeister für die Stiftshütte und ihre Geräthe von Gott bestimmt und die Heiligung des Sabbats als eines Ruhetags geboten mit Verweisung auf die Ruhe Gottes am siebenten Tage.

In einem zweiten Abschnitt, der das eben Angeführte unmittelbar fortsetzt und nur durch jehovistische Stücke davon abgetrennt ist[2]), theilt Mose die empfangenen Anordnungen Jahwes der „Gemeinde der Kinder Israel“ mit; dann wird die Herrichtung der von Jahwe befohlenen Wohnung und ihres Geräthes erzählt. Mose erhält den Befehl, die Wohnung aufzurichten, sie und ihre Geräthe und ebenso Aaron und seine Söhne zu salben. Die Aufrichtung und Salbung der Stiftshütte, die Herstellung der Priestergewänder wird ausgeführt, und Jahwe zieht in die Wohnung ein.

Nicht als directe Fortsetzung, aber doch als eine verwandte Cäremonialgesetzgebung, die wenigstens in der vorliegenden Form die Herkunft aus derselben Quellenschrift bekundet, reiht sich diesen Abschnitten des Exodus der Anfang des Buches Leviticus an. Dies Buch gehört in seinem ganzen Umfang der priesterlichen Schrift an, wenn auch nicht in ihrer Grundform, so doch in ihrer abgeschlossenen Gestalt. Es folgt zunächst, nachdem nun das Opferzelt vorhanden ist, eine ausführliche Anordnung der Opfer, die in ihm dargebracht werden sollen, nach ihrer Verschiedenheit.[3]) Diese Gesetzgruppe ist aber nicht aus einem Gusse: am Anfang[4]) redet Jahwe zu Mose aus der Stiftshütte; nach einer Unterschrift am Schluss der ganzen Gruppe[5]) gebot dagegen Jahwe diese

1) c. 29,29 f. 2) c. 35—c. 40. 3) Lev. c. 1—c. 7. 4) c. 1,1.
5) c. 7,37 f.

„Tora" von den Opfern dem Mose „auf dem Berge Sinai". Es sind schon darnach zwei Theile dieser Opfergesetzgebung zu unterscheiden.[1]) Die Unterschrift kann nur zum zweiten Theile gehören. Die einzelnen Opferarten: Brandopfer, Speisopfer, Dankopfer, Sündopfer, Schuldopfer werden in beiden Abschnitten behandelt; im zweiten kommt noch die von dem gesalbten Priester darzubringende Mincha Tamid, das tägliche Speisopfer[2]), hinzu. Beide Abschnitte bezwecken, das Material und die Riten der verschiedenen Opfer und den Antheil der Priester daran festzusetzen, wobei der zweite Abschnitt mehr Bedeutung und Werth der Opfer, Pflichten und Anrechte der Priester behandelt, der erste speciell das Cäremoniel darstellt, das vor und auf dem Altar vom Opferdarbringer und Priester zu beobachten ist. Das Verhältniss der beiden Abschnitte zu einander und zu dem Ganzen der priesterlichen Schrift ist verschieden beurtheilt worden. Obgleich in beiden Abschnitten zusammen noch nicht Alles gesagt wird, was zur Handhabung des Opferdienstes erforderlich ist, ist doch ganz besonders der erste Abschnitt ohne den zweiten unvollständig. Und zwar scheint der erste den zweiten als den ältern, dem der erste zur Ergänzung dient, vorauszusetzen. Der nur lose und äusserliche Zusammenhang beider Abschnitte mit andern Theilen der priesterlichen Schrift macht es nicht unwahrscheinlich, dass alle beide ihrem Ursprung nach der priesterlichen Schrift nicht angehören. Uebrigens ist der erste Abschnitt auch in sich selbst nicht ganz einheitlich.

In dem dann folgenden einzigen grössern erzählenden Abschnitt des Buches Leviticus[3]) wird zunächst die früher befohlene Einführung Aarons und seiner Söhne in das Priesterthum berichtet als Fortsetzung der letzten in der priesterlichen Schrift mitgetheilten Erzählung[4]); darauf folgt die Geschichte einer Uebertretung der Priesterbefugnisse durch Aarons Söhne Nadab und Abihu und der Ahndung dieser Uebertretung, woran sich Vorschriften für die Priester anschliessen.

Darauf wird eine neue Gesetzgruppe mitgetheilt[5]), Vorschriften enthaltend über die Unterscheidung von Rein und

1) Lev. c. 1—c. 5 und c. 6f. 2) c. 6,12—16. 3) c. 8—c. 10.
4) Ex. c. 40. 5) Lev. c. 11—c. 15.

Unrein. Die Gesetze werden nunmehr nach Einsetzung Aarons in die Priesterwürde[1]) grossentheils nicht allein dem Mose sondern ihm und zugleich dem Aaron offenbart. Die Gesetze über Rein und Unrein haben ihre Stelle nach den Angaben über die Priester wohl desshalb erhalten, weil es nach der vorausgehenden Erzählung Priesteraufgabe ist, zwischen Heilig und Profan, Rein und Unrein zu unterscheiden.[2]) Der erste Abschnitt der neuen Gruppe, der von den reinen und unreinen Thieren handelt[3]), hat eine besondere Unterschrift[4]): „Das ist die Tora von dem Vieh und den Vögeln u. s. w.“, ähnlich wie der zweite Abschnitt der Opfergesetzgebung.[5]) Dem Gesetz von den reinen und unreinen Thieren ist eigenthümlich die bis dahin in der priesterlichen Schrift nicht beobachtete Hinweisung auf Gott als den „heiligen“, der ein Sichheiligen und Heiligsein Israels fordert.[6]) Dann folgen Bestimmungen über die Unreinheit der Kindbetterin, des Aussätzigen wie auch des Aussatzes an Zeugen und Häusern und über die Verunreinigung durch geschlechtliche Ausflüsse.[7]) Die Bestimmungen über den Aussatz[8]) und die Verunreinigung durch geschlechtliche Ausflüsse[9]) haben wieder besondere Unterschriften[10]), welche sie als die „Aussatz-Tora“ und die „Tora von dem mit einem Flusse Behafteten u. s. w.“ aus den umgebenden Gesetzen herausheben. Mit einer Rückbeziehung auf die letzte Erzählung von den Priestern[11]) wird dann das Gesetz vom jährlichen Versöhnungstag gegeben[12]); es wird wahrscheinlich gerade an dieser Stelle mitgetheilt, damit die Vorschrift dieser Reinigungscäremonie den Abschluss der Reinheitsvorschriften bilde.

Dann folgt eine eigenthümliche umfangreichere Gruppe von Gesetzen.[13]) So wie diese Gesetze uns vorliegen, tragen sie einzelne Spuren der sonstigen Art der priesterlichen Schrift: es ist von dem Ohel-moʿed, von Aaron und seinen Söhnen, von der Gemeinde Israels die Rede, und auch die stilistische Gestaltung ist theilweise die sonst in der priesterlichen Schrift übliche. Daneben aber zeigen sich Besonder-

1) Von c. 11,1 an. 2) c. 10,10. 3) c. 11. 4) v. 46f. 5) c. 7,37f. 6) c. 11,44. 7) c. 12—c. 15. 8) c. 13f. 9) c. 15. 10) c. 14,54ff.; 15,32f. 11) c. 10. 12) c. 16. 13) c. 17—c. 26.

heiten, welche diese Gesetzgruppe aus ihrer Umgebung heraustreten lassen: der bisher nur in der Tora über reine und unreine Thiere [1]) beobachtete Hinweis auf Gottes Heiligkeit, durch welche Israels Heiligsein bedingt werde, kommt hier wiederholt vor, daneben die ähnliche Formel: „Ich bin Jahwe, der euch (oder: sie) heiligende“ und immer wiederholt die Begründung: „(denn) ich bin Jahwe (euer Gott).“ Mehrfach ist statt von dem Ohel-moʿed von dem *miḳdāš*, dem „Heiligthum“, die Rede, und die am Anfang dieser Gruppe stehende Forderung, alle Schlachtungen vor dem Ohel-moʿed zu verrichten [2]), lässt sich nur so verstehen, dass ursprünglich nicht von dem Ohel-moʿed sondern von dem Mikdasch, die Rede war und zwar unter der Voraussetzung, dass es der Mikdaschim mehrere gebe. [3]) Am Schluss dieser Gesetzgruppe ist geradezu von den Mikdaschim im Plural neben den Städten Israels, also von den Heiligthümern verschiedener Städte die Rede [4]), wobei allerdings nach der unmittelbar vorhergehenden Erwähnung der Greuel, d. h. der Götzenbilder [5]), auch an illegale Heiligthümer zu denken ist.

Es wird nach allem dieser Gesetzgruppe eine besondere Gesetzgebung zu Grunde liegen, die uns in einer der priesterlichen Schrift assimilierten Form überliefert ist, sei es dass der Verfasser des Grundstockes der priesterlichen Schrift jene Gesetzgebung überarbeitete und aufnahm, sei es dass ein späterer, von ihm beeinflusster Redactor die ältere Gesetzgebung mit Bestandtheilen der priesterlichen Schrift verwob und eben dieser Schrift einverleibte. [6]) Unverkennbar bildete einmal das Schlusswort dieser Gruppe von Gesetzen den Abschluss einer selbständigen Gesetzgebung: „Dies sind die Gesetze und die Rechte und die Lehren, die Jahwe aufstellte zwischen sich und den Kindern Israel auf dem Berge Sinai durch die Hand Moses.“ [7]) Nach dieser Unterschrift lässt sich dies in die priesterliche Schrift aufgenommene Gesetzbuch etwa als das Sinaigesetz bezeichnen. [8]) Von Andern ist nach der wiederholten Heiligkeitsforderung die Bezeichnung

---

1) Lev. 11,44. 2) c. 17.
3) So mit Dillmann, vgl. auch Driver, *Introduction* [7], S. 51.
4) c. 26,31. 5) c. 26,30. 6) S. darüber unten § 57. 7) c. 26,46.
8) So Dillmann. Vgl. c. 25,1.

als Heiligkeitsgesetz gebraucht worden[1]), die als die am meisten verbreitete beibehalten werden mag.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass eben diesem ältern Gesetzbuch auch die Abschnitte an frühern Stellen des Buches Leviticus angehört haben, die aus dem Plan und Charakter der priesterlichen Schrift heraustreten, ebenfalls aber im Sinne derselben überarbeitet sind.[2]) Aehnlich dem Heiligkeitsgesetz trägt der zweite Abschnitt der Opfergesetzgebung die Bezeichnung als Tora vom Sinai[3]), und in dem Gesetz von den reinen und unreinen Thieren erinnert an das Heiligkeitsgesetz die Forderung des Heiligseins mit der Hinweisung auf Gott den heiligen.[4]) Jedenfalls hat das Heiligkeitsgesetz eine mit jenen einzelnen Torot verwandte Grundlage.

In dem Heiligkeitsgesetz ist bei vielfach sprunghaften Uebergängen nur theilweise eine planmässige Anlage zu erkennen. Am meisten auffallend ist mitten zwischen den Gesetzen über Festzeiten eine Unterbrechung[5]), die von der Besorgung des heiligen Leuchters und des Schaubrodtisches handelt und die Erzählung von einem Gotteslästerer enthält. Ein mit dieser Erzählung verbundener Abschnitt, der Vorschriften und Strafbestimmungen über Gotteslästerung und andere Vergehen enthält, zeigt wieder deutlich die besondere Art ähnlicher Aussagen des Heiligkeitsgesetzes, mit dessen Formel: „denn ich bin Jahwe, euer Gott" er schliesst[6]); das Uebrige, namentlich die Voraussetzung der Stiftshütte in den Vorschriften für Leuchter und Schaubrodtisch, trägt den Charakter der priesterlichen Schrift.

Der Complex, in welchem das Heiligkeitsgesetz überarbeitet vorliegt, beginnt mit der Forderung, dass alle Schlachtungen vor dem Ohel-moʿed verrichtet werden sollen, und dem Verbot des Genusses von Blut und Gefallenem. Es folgen Verbote der Ehe für bestimmte Verwandtschaftsgrade und Verbote der Unzucht; diese Reihe von Verboten wird angefangen und abgeschlossen mit Warnungen, es nicht den Heiden gleich zu

1) So zuerst Klostermann. Dafür das Zeichen *H*.

2) c. 6 f. c. 11, vielleicht überhaupt c. 11—c. 15. Theilweise in eben diesen und noch in andern einzelnen „Torot" fand auch Dillmann eine ihnen mit Theilen von Lev. c. 17—c. 26 „gemeinsame Quelle".

3) c. 7,38. 4) c. 11,44. 5) c. 24. 6) v. 15—22.

thun. Dann kommt in ziemlich bunter Mischung eine Sammlung von Einzelvorschriften, die theils heidnischen Bräuchen entgegentreten, theils die von Israel zu fordernde Gottesfurcht, Rechtlichkeit und Nächstenliebe einschärfen. Die Gebote wenden sich grossentheils mit „du" an den einzelnen Israeliten, wie es sonst in der priesterlichen Schrift nicht geschieht, daneben mit „ihr" an die Volksgenossen überhaupt. Für bestimmte Uebertretungen dieser Satzungen wird die Ausrottung aus dem Volk angedroht oder die Todesstrafe festgesetzt: für Abgötterei, für die Verfluchung der Eltern, den Ehebruch und Sünden der Unzucht. Den Abschluss dieser Strafordnung bilden, wieder mit Verweisung auf die heidnischen Satzungen, allgemeine Ermahnungen. Die weitern Gesetze beschäftigen sich ausschliesslich mit dem Cultus: sie geben namentlich Vorschriften für die Priesterschaft und Bestimmungen für die Festzeiten. Forderungen der Reinheit und Fehllosigkeit werden für die Priester überhaupt, besondere Reinheitsvorschriften für den Hohenpriester aufgestellt. Es wird bestimmt, wer von den priesterlichen Opferantheilen geniessen darf, welche Makellosigkeit an den Opferthieren zu fordern ist. Von Festen werden besprochen der Sabbat, das Passah mit dem Feste der Erstlingsgarbe, das Fest der Erstlingsbrode, die Feier des ersten Tages im siebenten Monat und das Hüttenfest. Für letzteres folgt ein offenbarer Nachtrag über die Feststräusse und das Wohnen in Hütten.[1] In anderer Weise heben sich die Bestimmungen über Erstlingsgarbe und Erstlingsbrode[2] von den übrigen Festgesetzen ab, die alle den Charakter der priesterlichen Schrift tragen. Auf die erwähnte Unterbrechung[3] folgt eine Fortsetzung der Bestimmungen über heilige Zeiten, nämlich die Anordnung des Sabbatjahrs und Jobeljahrs[4], so wie sie vorliegt wieder in der Art der priesterlichen Schrift. Den Abschluss dieser ganzen Gruppe von Gesetzen bildet, ähnlich wie im Deuteronomium, eine lange Reihe von Segensverheissungen und Drohungen. Die Drohungen stellen namentlich Verwüstung des Landes und Deportation des Volkes für den Fall der Untreue in Aussicht.[5]

---

1) Lev. 23,39—44. 2) 23,9—22. 3) c. 24. 4) c. 25. 5) c. 26,3 ff.

Für manche Partieen lässt sich schwer ausmachen, wie weit wir das Heiligkeitsgesetz, wie weit eine Bearbeitung dieses Gesetzes vor uns haben.

Unverkennbar ist, dass der Abschnitt mit Verheissungen und Drohungen [1]), auf den unmittelbar die Unterschrift folgt, den Abschluss der besondern Gesetzgebung repräsentiert. Er stammt, so wie er uns vorliegt, aus dem Exil, da darin theilweise auf die Zeit des Wohnens in Kanaan als eine bereits vergangene zurückgeblickt und der Generation des Exils Gottes Wiederbegnadigung angekündigt wird. [2]) Es wird sich aber nur um eine exilische Ueberarbeitung handeln; denn eben dieser Schlussabschnitt setzt in seiner Grundlage Ansässigkeit Israels in Kanaan voraus. Das Heiligkeitsgesetz muss nicht in allen seinen Theilen ein und derselben Zeit angehören. Es ist sehr wohl möglich, dass es aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt worden ist. [3]) In den eigentlich gesetzlichen Partieen kann ich, obgleich sie von den meisten Neueren sämtlich für exilisch gehalten werden [4]), nur solche Hinweisungen auf Zeitverhältnisse erkennen, die für vorexilische Abfassung sprechen. [5]) Dahin gehört die Forderung, alle Schlachtungen am heiligen Orte zu verrichten. Wenn dies Gebot viele Heiligthümer voraussetzt, muss es der vordeuteronomischen Zeit angehören. Die Datierung dieses Gebotes aus irgendwelcher Epoche der nachdeuteronomischen Zeit, wo nur ein einziges Heiligthum anerkannt war, lässt den Verfasser eine unerfüllbare Forderung aufstellen. Nicht einmal in der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil, wo die jüdische Gemeinde die geringste territoriale Ausdehnung hatte, war diese Forderung ausführbar. Sie würde für jede nachdeuteronomische Periode entweder auf Gedankenlosigkeit beruhen oder

---

1) c. 26,3 ff.

2) v. 34 ff. Nach Driver (*Introd.*[7], S. 150 f.) c. 26,3 ff. aus der letzten Zeit vor dem Exil; ebenso Baentsch (S. 65 ff.), der c. 26 als ein älteres, in das Heiligkeitsgesetz aufgenommenes Stück ansieht.

3) So namentlich Baentsch.

4) So Graf, Kuenen, Wellhausen u. A., ebenso auch Baentsch für *H* als Ganzes, woraus er aber ältere Partieen aussondert für die Zeit zwischen der Publication des Deuteronomiums und dem Untergang Judas.

5) Ebenso Dillmann, Kittel.

hätte keinerlei praktische Bedeutung haben wollen. Dagegen konnte ein Redactor, der das Ohel-moʿed in den Text eintrug, die ursprünglich jedem einzelnen Heiligthum geltende Forderung auf die Stiftshütte übertragen, indem er dabei an ein Gebot dachte, das für die Zeit des Wüstenzugs, wo er sich ganz Israel um das eine Ohel-moʿed zusammengeschaart vorstellt, erfüllbar gewesen wäre. Das Heiligkeitsgesetz selbst aber bezieht sich überall auf die Verhältnisse der Sesshaftigkeit Israels, nicht auf die des Wüstenzugs. Ebenso sprechen für vorexilische Zeit des Heiligkeitsgesetzes die wiederholten Warnungen vor kanaanitischem Götzendienst, speciell vor dem Molechdienst.[1] Die nicht umfangreichen Gruppen von solchen Geboten, die das Verhalten zum Nächsten betreffen[2], sind dem Bundesbuch ähnlicher als dem Deuteronomium. Es steht hier wie im Bundesbuch die einfache Forderung des Thuns und das unbedingte jus talionis im Vordergrund ohne die reflectierende und moralisierende Art des Deuteronomikers. Freilich nehmen sich diese sittlichen Forderungen und socialen Anordnungen in dem übrigen Zusammenhang des Heiligkeitsgesetzes einigermassen fremdartig aus, sodass für den Gesamtkörper dieses Gesetzes nicht unbedingt Folgerungen daraus zu ziehen sind. Das Ganze lässt kaum eine Vergleichung mit dem deuteronomischen Gesetz zu, da im Heiligkeitsgesetz anders als im Deuteronomium vorzugsweise das Handeln, welches durch den Cultus bedingt ist, und die Reinheit, die als seine Voraussetzung gefordert wird, in Betracht kommen. Darüber dagegen, dass das Heiligkeitsgesetz jünger ist als das Bundesbuch, kann ein Zweifel nicht bestehen. Vor dem Molechdienst wird gewarnt, der in Israel erst aus der spätern Königszeit bezeugt ist. Die im Heiligkeitsgesetz wiederholt angewandte verächtliche Bezeichnung der fremden Götter als *ʾĕlîlîm*, mag dies nun „Götterchen“ oder „Nichtse“ bedeuten, ist dem Bundesbuch durchaus fremd, das ganz unbefangen von „andern Göttern“ redet. Auch die wenigen Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes, die von bürgerlichen Verhältnissen und der Stellung zum Nächsten handeln, weisen trotz ihrer Verwandtschaft mit dem Bundesbuch auf

---

1) Lev. 18,21; 20,2ff.; 26,30; vgl. c. 17,7; 19,4.
2) c. 19,9—18. 32—37; 24,15—22.

eine spätere Zeit. Neben Ackerbau und Weinbau erscheint die Viehzucht nicht mehr als eine Hauptbeschäftigung Israels. Die Gütigkeit auch in der Gesinnung dem Nächsten gegenüber wird mehr hervorgehoben als im Bundesbuch. Der Verfasser oder erste Redactor des Heiligkeitsgesetzes scheint ferner bereits den Segensabschnitt vor sich gehabt zu haben, der dem Bundesbuch wahrscheinlich erst später angehängt worden ist. Dem Grundstock des Schlussabschnittes zum Heiligkeitsgesetz gehört nämlich eine allgemein gehaltene Verheissung vom Beseitigen der bösen Thiere[1]) an; sie ist sicher eine Nachahmung der in dem Schlusssegen zum Bundesbuch gegebenen speciellern, dass Jahwe die Urbewohner langsam austreiben wolle, damit nicht die Thiere der Wildniss überhand nehmen.[2]) Noch ist darauf zu verweisen, dass das Heiligkeitsgesetz über Cultuseinrichtungen und in Reinheitsvorschriften Anforderungen aufstellt, welche über die des Bundesbuchs weit hinausgehen: so werden dort Anforderungen an die Beschaffenheit der Opferthiere aufgestellt, wovon das Bundesbuch nichts sagt; den Priestern, von denen das Bundesbuch überhaupt schweigt, werden sehr specialisierte Reinheitsvorschriften auferlegt; allgemeingiltige Eheverbote werden gegeben, wovon das Bundesbuch keine Andeutung enthält. Diese und andere ähnliche Verschiedenheiten hängen allerdings damit zusammen, dass das Heiligkeitsgesetz im wesentlichen eine Cultusgesetzgebung, das Bundesbuch ein Rechtsbuch ist. Es ist demnach immerhin nicht ausgeschlossen, dass derartige Anforderungen zu der Zeit, wo das Bundesbuch entstand, bereits vorlagen und nur von dem Verfasser dieses Buches seiner andersartigen Aufgabe wegen nicht berücksichtigt wurden. Aber auch dann würde für spätere Zeit des Heiligkeitsgesetzes entscheidend sein, dass hier die Codificierung dieser Forderungen des Cultus nothwendig gefunden wird, im Bundesbuch dagegen nicht.

Ursprünglich scheint das Heiligkeitsgesetz ebenso wie die an früherer Stelle des Buches Leviticus mitgetheilte Tora über die Opfer, die eine besondere Unterschrift hat[3]), und wohl auch die Torot über Rein und Unrein[4]) ohne nähere Be-

---

1) c. 26,6. 2) Ex. 23,29; vgl. Deut. 7,22 und dazu oben S. 136.
3) Lev. c. 6f. 4) Lev. c. 11—c. 15.

zeichnung von den Priestern oder von dem Priester, nämlich dem amtierenden, geredet zu haben.[1]) Wo im Heiligkeitsgesetz jetzt Aaron und seine Söhne genannt werden, liegt wahrscheinlich Ueberarbeitung vor; sicher ist dies der Fall in der ganz vereinzelten Erwähnung der Leviten.[2]) Das Heiligkeitsgesetz und die etwa noch zu ihm gehörenden Torot scheinen also weder wie das Deuteronomium auf die levitische noch wie die priesterliche Schrift auf die Aaronidische Herkunft der Priester Gewicht gelegt und nicht wie die priesterliche Schrift von Leviten im Unterschied von Priestern geredet zu haben. Durch das Fehlen der levitisch-Aaronidischen Hierarchie ist dann das Heiligkeitsgesetz, wenn es des Beweises noch bedürfte, unverkennbar als älter gekennzeichnet dem Gesetz der priesterlichen Schrift gegenüber. Dagegen kannte das Heiligkeitsgesetz anscheinend einen Hohenpriester; denn an der Zugehörigkeit des Abschnittes, der für diesen besondere Reinheitsvorschriften aufstellt[3]), zum Heiligkeitsgesetz lässt sich kaum, obgleich es allerdings geschehen ist, zweifeln; es spricht dafür die eigenartige Bezeichnung: „der Priester, der grösser ist als seine Brüder". Diese besondere Bezeichnung stellt den Hohenpriester den andern Priestern näher als es in der priesterlichen Schrift geschieht.

Jedenfalls war das Heiligkeitsgesetz, so weit sich aus seinen Resten erkennen lässt — auch abgesehen von jenen einzelnen Torot zweifelhafter Herkunft —, wesentlich eine Cultusgesetzgebung. Auch die Eheverbote werden gegeben unter dem Gesichtspunkt der gottesdienstlichen Reinheit. Das Heiligkeitsgesetz steht mit diesem Absehen auf den Cultus dem Gesetz der priesterlichen Schrift, dem es einverleibt und assimiliert wurde, inhaltlich näher als Bundesbuch und Deuteronomium. Man könnte sogar an der ursprünglichen Zugehörigkeit der Stücke des Heiligkeitsgesetzes, die sich lediglich auf das bürgerliche Verhalten beziehen und im Zusammenhang überall nicht deutlich motiviert sind, zweifeln; aber wenn die zusammenhängenden Stücke dieser Art sich etwa ausscheiden

---

1) Lev. 6,7 steht „Söhne Aarons" anscheinend an Stelle eines ursprünglichen: „der Priester", weil v. 8 der Singular des Verbums folgt.
2) 25,32 ff. 3) 21,10 ff.

liessen, so steht doch das Gebot, Mutter und Vater zu fürchten, ganz vereinzelt gottesdienstlichen Anordnungen voran [1]) an einer Stelle, wo gewiss nicht an Einschaltung aus anderm Zusammenhang zu denken ist. Das Heiligkeitsgesetz wird also doch wohl von vornherein nicht ausschliesslich ein Cultusgesetz gewesen sein.

Das auf den Schlussabschnitt des Heiligkeitsgesetzes zunächst folgende Stück [2]), das von Gelobtem, Gebanntem und Zehntem handelt, trägt unterschriftlich die der Unterschrift des Heiligkeitsgesetzes ähnliche Bezeichnung: „Dies sind die Gebote, die Jahwe dem Mose gebot für die Kinder Israel auf dem Berge Sinai.“ [3]) Es ist wenig wahrscheinlich, dass diese Unterschrift lediglich in Nachahmung der Unterschrift des vorhergehenden Abschnittes [4]) hinzugefügt wurde. Es könnte also vielleicht auch hier ein Bestandtheil des Heiligkeitsgesetzes vorliegen, worauf freilich sonst im Inhalt dieses Abschnittes nichts verweist. Der Abschnitt würde dann seine ursprüngliche Stelle vor den Segnungen und Drohungen, die jetzt vorausgehen und offenbar den Abschluss des Heiligkeitsgesetzes bilden [5]), gehabt haben. Er müsste in den Zusammenhang der priesterlichen Schrift, deren Charakter er in der vorliegenden Form trägt, von anderer Hand aufgenommen worden sein als der vorhergehende grössere Abschnitt aus dem Heiligkeitsgesetz [6]), da sich nur so die Abtrennung von diesem erklären würde. Auch von diesem seiner Herkunft nach schwer zu beurtheilenden Stück abgesehen, hätte, wenn nämlich die früher erwähnten Torot über Opfer, Rein und Unrein in ihrer Grundlage Bestandtheile des Heiligkeitsgesetzes gewesen sein sollten, mindestens in zweierlei Bearbeitungen eine Aufnahme von Theilen dieses Gesetzes in die priesterliche Schrift stattgefunden. Dabei bleibt zweifelhaft, ob oder inwieweit diese Stücke schon in die noch selbständige priesterliche Schrift aufgenommen wurden oder etwa erst in den aus der priesterlichen Schrift und andern Quellen redigierten Pentateuch. Deutlich sind alle jene Stücke besonderer Herkunft in solche Theile des Pentateuchs hineingearbeitet, die aus der priesterlichen Schrift stammen.

1) c. 19,3; vgl. c. 20,9. 2) c. 27. 3) v. 34. 4) c. 26,46.
5) c. 26,3 ff. 6) c. 17—c. 26.

Mit dem Anfang des Buches Numeri befinden wir uns wieder in dem durch keine fremden Elemente gefärbten Zusammenhang der Gesetzgebung der priesterlichen Schrift. Die Gebote werden nicht mehr wie die zunächst vorhergehenden auf dem Berge Sinai gegeben, sondern „in der Sinai-Wüste in der Stiftshütte", von wo aus Jahwe redet[1]) und zwar theilweise wieder zu Mose und zugleich zu Aaron.

Die bei der Musterung der kriegstüchtigen Mannschaften der Gemeinde Israels gegebene Verfügung, die Leviten nicht zu mustern[2]), gibt Gelegenheit, zum ersten Mal die besondere Bestimmung des Stammes Levi festzusetzen: seine Angehörigen sollen die Aufsicht haben über die Wohnung des Zeugnisses und deren Geräthe, sollen sich um die Wohnung lagern und sie beim Aufbruch des Lagers transportieren. Es folgt die Ordnung sämtlicher Stämme im Lager und bei dessen Aufbruch. Die Stellung der Leviten zu den Aaronidischen Priestern und dem Volke wird festgesetzt: sie dienen den Priestern und vertreten Jahwe gegenüber die ihm verfallene, aber nicht von ihm geforderte Erstgeburt der Israeliten. Die Dienstleistungen an der Stiftshütte von Seiten der Leviten werden auf deren einzelne Geschlechter vertheilt in Wiederholungen, die offenbar auf eine Ueberarbeitung verweisen.[3])

Dann folgen wieder Vorschriften über Reinheit und Opfer: die Unreinen sollen aus dem Lager entsendet werden; für das Schuldopfer wird eine specielle Bestimmung gegeben; das Eiferopfer (für den Fall, dass ein Mann sein Weib im Verdacht des Ehebruchs hat) und das Gelübde des Nasiräers werden geordnet. Den Schluss dieser Gruppe[4]) macht der priesterliche Segen, der von Aaron und seinen Söhnen zu sprechen ist. Der Abschnitt über das Eiferopfer[5]) hat die unterschriftliche Angabe: „Dies ist die Tora von der Eifersucht, wenn u. s. w."[6]), und unter den Vorschriften für den Nasiräer[7]) wird die über das Opfer, das von ihm beim Ablauf seines Gelübdes darzubringen ist, überschriftlich und unterschriftlich bezeichnet mit: „Dies ist die Tora des Nasiräers".[8]) Wir werden über diese besondern Torot zu urtheilen haben

---

1) Num. 1,1. 2) c. 2,33. 3) c. 3 f. 4) c. 5 f. 5) c. 5,11 ff. 6) c. 5,29. 7) c. 6,1—21. 8) c. 6,13. 21.

wie über die im Buche Leviticus neben dem Heiligkeitsgesetz ausgesonderten Gesetzstücke. Auch hier werden ältere und mit jenen verwandte Grundlagen anzunehmen sein.

Die zunächst folgenden Abschnitte sind inhaltlich bunt durch einander gemischt und stehen offenbar theilweise nicht an ihrer ursprünglichen Stelle. Aeltere Vorlagen sind hier nicht zu erkennen, wohl aber hie und da spätere Einschaltungen. Es wird berichtet von den Weihegaben der Volksfürsten bei der Aufrichtung der heiligen Wohnung, ein Befehl an Aaron ertheilt über die Anbringung der Lampen am Leuchter der Stiftshütte, die Weihe der Leviten befohlen und ausgeführt, ihr Dienstalter bestimmt [1]), ein Gesetz über die Nachfeier des Passah gegeben. [2])

Der weiterhin folgende Bericht vom Aufbruch der Kinder Israel aus der Sinaiwüste nach der Wüste Paran [3]) gibt Anlass, ihm vorauszuschicken einmal eine Darstellung der Wolke, durch die der in ihr gegenwärtige Jahwe den Aufbruch des Lagers veranlasst, und dann den Befehl, silberne Trompeten für die Priester anzufertigen, mit denen beim Aufbruch und bei gottesdienstlichen Versammlungen das Zeichen gegeben werden soll. [4])

Nach zwischeneingestellten Erzählungen aus der Zeit der Wüstenwanderung folgt eine Gruppe verschiedenartiger gesetzlicher Bestimmungen [5]) über Speisopfer und Trankopfer, Sündopfer, Sabbatschändung und Kleiderquasten. Die letzte dieser Anordnungen [6]) trägt wieder deutlich den Charakter der früher ausgesonderten Torot in der Forderung des Heiligseins und der Formel: „Ich bin Jahwe, euer Gott, der ich euch ausgeführt habe aus dem Land Aegypten, euch Gott zu sein; ich bin Jahwe, euer Gott“. [7])

Die folgenden beiden Erzählungen — Aufstand Korahs, Aarons grünender Stab —, von denen die eine den Unterschied zwischen den Aaroniden als alleinigen Priestern und den Leviten, die andere die besondere Würde Aarons unter den Stammfürsten Israels rechtfertigt, geben Anlass zu Bestimmungen über die Unterscheidung von Priester- und Levitendienst, den

---

1) Anders als in c. 4. 2) c. 7,1—9,14. 3) c. 10,11—28.
4) c. 9,15—10,10. 5) c. 15. 6) v. 37—41. 7) v. 40f.

Antheil der Priester an den Opfergaben und die Einziehung des Zehnten für die Leviten.[1]) Unvermittelt schliesst sich daran an das Gesetz über die Bereitung des Reinigungswassers mit der Asche der rothen Kuh und über die Art, wie Reinigungen vorzunehmen sind.[2])

Nach verschiedenartigen Erzählungen folgt in der Einkleidung einer Geschichte ein Gesetz über die Ehen von Erbtöchtern[3]), dann weiterhin eine grössere Gruppe von Gesetzen über die Opfer jedes Tages und die besondern Opfer der Festtage[4]) und ein Gesetz über die Gelübde mit Rücksicht auf ihre Verbindlichkeit.[5]) Bestimmungen über die zukünftige Vertheilung des Landes Kanaan geben Anlass zu der Anordnung besonderer Städte für die Leviten und zu der Aussonderung von Freistädten.[6]) Den Schluss der Gesetzgebung der priesterlichen Schrift bildet, wieder in geschichtlicher Form, eine Fortsetzung der Anordnung für die Erbtöchter.[7])

§ 42. 2.

Die Gesetzsammlungen der priesterlichen Schrift sind, auch wenn wir von solchen Stücken absehen, in denen eine ältere Vorlage aufgenommen zu sein scheint, wie dies für eine Reihe von Abschnitten besonders deutlich ist[8]), nicht aus einem Gusse. Wiederholungen und, wenigstens in untergeordneten Einzelheiten, auch Widersprüche machen deutlich, dass verschiedene Hände an dieser Gesetzgebung gearbeitet haben.

Die Anschauungen z. B. von den Leviten und einzelne Vorschriften für ihren Dienst sind in verschiedenen Punkten nicht übereinstimmend. Von Manchen ist auch angenommen worden, dass die Stellen, welche die Stiftshütte mit einem besondern Räucheraltar ausstatten, secundär seien. Bestimmter lassen sich rechtfertigen Bedenken gegen die Zugehörigkeit des Gesetzes vom Versöhnungstag und der darauf verweisenden Stellen zu dem Hauptkörper der priesterlichen Schrift.[9])

---

1) Num. c. 18. 2) c. 19. 3) c. 27,1—11. 4) c. 28f. 5) c. 30,2ff. 6) c. 35. 7) c. 36.

8) Lev. c. 6f.; c. 11 (c. 12—c. 15); c. 17—c. 26 (c. 27); Num. 5,11ff.; 6,1—21; 15,37—41.

9) S. unten § 50.

Man könnte überhaupt etwa daran zweifeln, ob die sogenannte priesterliche Schrift jemals als ein selbständiges Ganze für sich existiert habe. Die Ansicht ist vertreten worden, dass die einzelnen Bestandtheile des „Priestercodex“ niemals ein besonderes Gesetzbuch gebildet hätten, dass sie vielmehr erst von dem Redactor des ganzen Pentateuchs zugleich unter sich und mit den andern Bestandtheilen des Pentateuchs zusammengearbeitet worden seien. [1]) Diese Möglichkeit liegt um so näher als sich nicht in irgendeinem Moment der Geschichte die Existenz eines separaten Buches, das nur den Priestercodex oder die priesterliche Schrift enthielt, nachweisen lässt. Das unter Esra verlesene Gesetzbuch hatte allem Anschein nach mehr als nur die priesterliche Schrift zum Inhalt. [2]) Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, dass einzelne Bestimmungen des Cäremonialgesetzes erst in den fertigen Pentateuch eingearbeitet worden sind. [3]) Aber trotzdem ist die Anschauung nicht aufzugeben, dass der Hauptkörper des Cäremonialgesetzes einmal einem besondern Buch angehört hat. Es geht dies daraus hervor, dass er sich nicht abtrennen lässt von den ihm zum Rahmen dienenden Erzählungen und dass diese ihrerseits sich nicht etwa als in ein anderes vorgefundenes Buch zur Ergänzung hineingearbeitet verstehen lassen. [4]) Unter den Cäremonialgesetzen sind allerdings deutlich ältere, einmal selbständig gewesene Gesetze zu erkennen. Sie sind aber einem einheitlichen System eingegliedert worden. Die Folge der Gesetze, die jetzt theilweise ungeordnet ist, mag ursprünglich besser gewesen und durch spätere redactionelle Ueberarbeitungen gestört worden sein.

Die Hand, welche dieser grossen Gesetzgebung ihr einheitliches Gepräge, schwerlich aber in allen Einzelheiten ihre letzte Form gab, ist gewiss eben dieselbe, welche die Erzählungen der priesterlichen Schrift verfasste oder — richtiger gesagt — welche den Hauptstock dieser Erzählungen niederschrieb; denn auch in den Erzählungen sind hie und da verschiedene Schichten zu erkennen. [5]) Auf keinen Fall sind die

---

1) Klostermann, Neue Kirchliche Zeitschrift 1897, S. 250ff.
2) S. unten § 52. 3) S. unten § 58 Ende. 4) S. oben S. 96ff.
5) S. oben S. 99f.

Erzählungen älter als die Gesetzgebung. Jene entbehren ohne diese eines eigentlichen Zielpunktes; sie geben sich überall und schon von der Schöpfungsgeschichte an nur als Einleitung und Einfassung zu einem gesetzlichen Abschluss oder Mittelpunkt. Schon in der vormosaischen Geschichte sind göttliche Gebote und Gesetzverkündigungen wirksam. Das Handeln auch der vormosaischen Väter wird gewürdigt nach ihrem Verhalten zu Gottes Gebot: Abraham ist hier nicht der Glaubensheld wie bei dem Jahwisten, sondern die Voraussetzung der Bundschliessung Gottes mit Abraham ist das „Wandeln in Rechtschaffenheit“ vor Gottes Angesicht. Die Schöpfungsgeschichte hat zum Hintergrund das Sabbatgebot; weiterhin wird dem Noah ein ausdrückliches Gebot gegeben, Blutgenuss und Todtschlag zu vermeiden, dann Abraham das Gebot der Beschneidung. So ist jede der drei Bundschliessungen dieser Schrift mit einer Gesetzgebung verknüpft. Aber nicht nur bereitet die Geschichte auf die Gesetzgebung vor, sondern auch viele einzelne Gesetze würden, so wie sie uns vorliegen, unverständlich bleiben ohne die geschichtlichen Stücke, von denen sie begleitet werden, sodass sich vom Ende des Buches Exodus an Erzählungen und Gesetze grösstentheils, so bei der Einrichtung der Stiftshütte, der Einsetzung der Priesterschaft, nicht von einander trennen lassen.

Nach Inhalt und Charakter ist diese Gesetzgebung von der des Bundesbuchs wie von der des Deuteronomiums durchaus verschieden. Diese beiden wenden sich an das Volk. Des Priesterthums wird im Bundesbuch gar nicht, des Cultus nur sehr kurz gedacht; im Deuteronomium treten Priesterschaft und Cultus mehr hervor, aber nicht als der eigentliche Gegenstand der Gesetzgebung sondern nur als eine Seite des Volkslebens. Dagegen hat man für die grosse Gesetzgebung der mittlern Pentateuchbücher nicht mit Unrecht die Bezeichnung als „Priestercodex“ gebildet. Dies Gesetz ist zwar nicht ausschliesslich, nicht einmal vorzugsweise für den Gebrauch der Priester geschrieben; es ist aber eine Darstellung der Anforderungen Gottes an Israel unter überwiegender Berücksichtigung der cultischen Pflichten, des Verhältnisses zu dem Gottesdienst, wie er von den Priestern zu vollziehen ist.

Desshalb bezeichnet die priesterliche Schrift das Volk Israel als die Gemeinde, womit es doch wohl als Cultusgemeinde benannt werden soll. Rein bürgerliche Verhältnisse werden als solche in den Gesetzen dieser Schrift (abgesehen von dem in sie aufgenommenen Heiligkeitsgesetz) kaum besprochen, kommen vielmehr nur insofern zur Geltung als sie durch irgendwelche Cultushandlungen eine Weihe erhalten oder, wie das Sabbatjahr, zum Ausdruck einer gottesdienstlichen Idee verwerthet werden. Etwa nur das Gesetz von den Erbtöchtern bildet eine Ausnahme; auch hier aber wird nicht ein Fall im bürgerlichen Leben unter praktischen Gesichtspunkten geregelt, sondern eine zwar nicht gottesdienstliche, aber religiöse Idee ist auch hier das Beherrschende, dass nämlich das heilige Land intact erhalten bleiben soll in der auf Gottes Befehl vollzogenen Vertheilung der Stammgebiete.

Was den Verfasser dieses grossen Gesetzbuches anbetrifft, d. h. Denjenigen, der das System desselben herstellte, so ergibt sich aus dem Inhalt des Gesetzes zweifellos, dass er zu den Priestern gehörte, also zu der von ihm als die der Aaroniden bezeichneten Familie. Nur ein Priester konnte die hier an den Tag gelegte Vertrautheit mit dem complicierten Ritualsystem besitzen; nur bei einem solchen ist das hier zu Grunde liegende Interesse für die einzelnen, oft kleinlichen Details des Rituals vorauszusetzen. Ebenso und aus demselben Grund ist Herkunft aus priesterlichen Kreisen anzunehmen für die ältern Bestandtheile und spätern Zusätze des Priestercodex. Die Zeit des eigentlichen Verfassers lässt sich — wenn wir zunächst von der Vergleichung mit den andern Gesetzbüchern absehen — bestimmen als eine solche, wo ein ausgebildeter Cultus bereits lange Zeit bestanden hatte; denn mögen auch viele von den gesetzlichen Anordnungen dieser Schrift zur Zeit des Verfassers nicht ausgeführt worden sein, wie sie denn theilweise, z. B. die Forderung der Levitenstädte, niemals ausgeführt worden sind, so kann doch eine so minutiöse Unterscheidung von Opferarten, ein so reicher Festcyklus, wie beides in diesem Gesetz dargestellt wird, sich erst gebildet haben, nachdem Jahrhunderte lang in festen volksthümlichen Formen Opfer dargebracht und Feste gefeiert worden waren. Darnach ist die Darstellung dieser Gesetzgebung als einer

Mosaischen offenbar eine Fiction des Verfassers, die aber nach den von ihm vorgefundenen Traditionen gewiss nicht der rechtfertigenden Anknüpfung entbehrte. Eben dieselbe Beurtheilung gilt schon für das in dies Gesetzbuch aufgenommene Heiligkeitsgesetz, das sich von jeher als sinaitische und damit Mosaische Gesetzgebung dargestellt haben wird, ohne doch von der Hand Moses herzurühren.[1])

Der Verfasser der priesterlichen Schrift, d. h. Derjenige, welcher ihr das einheitliche System gab, muss Priester gewesen sein an einem grossen Heiligthum, als dessen Vorbild er die Stiftshütte denkt. Aus der Uebereinstimmung des jerusalemischen Tempels (und zwar im allgemeinen wie des vorexilischen so des nachexilischen) mit dieser Stiftshütte ergibt sich unverkennbar, dass wir an einen Priester von Jerusalem zu denken haben. Ohne Frage muss der jerusalemische Tempel zu der Zeit, wo die priesterliche Schrift geschrieben wurde, irgendwie in der Wirklichkeit oder doch in der Vorstellung eine dominierende Stellung eingenommen haben, sodass die Herstellung eines einheitlichen Cultus mit einem einheitlichen Priesterthum nach dem Vorbild der in dieser Schrift geschilderten Mosaischen Stiftshütte und ihres Cultus entweder erreicht war oder doch erreichbar und erstrebenswerth erschien.

Deutliche Hinweisungen auf eine näher zu bestimmende Zeit fehlen in dieser Gesetzgebung. Da wir derartige Hinweisungen auch in den erzählenden Theilen der priesterlichen Schrift nicht erkennen konnten[2]), so werden wir für eine Ermittelung des Zeitalters dieser Schrift verwiesen einmal auf die Vergleichung mit den andern Bestandtheilen des Pentateuchs und dann auf die Aussagen des übrigen Alten Testamentes über den Pentateuch.

1) S. oben S. 144 ff. 2) S. oben S. 101 f.

Achtes Capitel.

Das Verhältniss der priesterlichen Schrift im Pentateuch zu dessen andern Bestandtheilen.

1. § 43.

Aus der Vergleichung der priesterlichen Schrift mit dem jehovistischen Buch ist eine schriftstellerische Abhängigkeit auf der einen oder auf der andern Seite kaum zu erweisen. Die Gemeinsamkeit des Erzählungsstoffes lässt sich ausreichend erklären aus der Gemeinsamkeit der Tradition. Gewiss ist allerdings der „Schlag zum Verderben", vor dem nach der priesterlichen Schrift das an die Thürschwellen gestrichene Blut des Passahlamms bewahrt [1]), eine rationalisierende Umbiegung des „Verderbers", d. h. des verderbenden Engels, den nach der jehovistischen Erzählung [2]) Jahwe „nicht kommen lässt in die Häuser, zu schlagen". Allein es bleibt fraglich, ob der Verfasser der priesterlichen Schrift den jehovistischen Bericht oder aber die in ihm wiedergegebene Tradition modificierte.

Wenn man früher lange Zeit die priesterliche Schrift für älter gehalten hat als die Bestandtheile des jehovistischen Buches, so geschah dies wohl nicht unabhängig von dem Eindruck, der sich leicht von der redactionellen Benutzung der priesterlichen Schrift als „Grundschrift" [3]) auf das zeitliche Verhältniss überträgt. Namentlich aber hatte man die Vorstellung, dass die festgefügte Organisation des Cultus in der priesterlichen Schrift als der ursprünglichen Mosaischen Gesetzgebung am nächsten stehend anzusehen sei. Als ob Mose überall das Fertige gehabt hätte, wozu die spätern Zeiten nur auflösend und abbröckelnd sich verhalten hätten! Vielmehr darf, auch ohne allen Nachweis einer literarischen Abhängigkeit, als ein feststehendes Ergebniss der Reuss-Graf'schen Construction angesehen werden, dass die priesterliche Schrift jünger ist als die Bestandtheile des jehovistischen Buches. Schon in den Erzählungen hatten wir fortgeschrittenere theologische Anschauungen auf Seiten des Verfassers der priesterlichen Schrift

1) Ex. 12,13. 2) Ex. 12,23. 3) S. oben S. 96.

zu constatieren.[1]) Wenn hieraus ein sicherer Schluss auf das Altersverhältniss noch nicht zu ziehen ist, so doch aus einem Umstand, der neben andern ebenso für das zeitliche Verhältniss der Bestandtheile des jehovistischen Buches zu dem Deuteronomium entscheidend ist. Alle Theile des jehovistischen Buches müssen schon desshalb älter sein als das Deuteronomium, weil im jehovistischen Buche weder bei dem elohistischen noch bei dem jahwistischen Erzähler noch in den gesetzlichen Bestandtheilen der Gedanke einer Centralisation des Cultus bekannt ist, für die das Deuteronomium mit besonderer Energie eintritt. Ebenso müssen eben wegen jenes indifferenten Verhaltens gegenüber der Vielheit der Cultusorte die einzelnen Bestandtheile des jehovistischen Buches auch älter sein als die priesterliche Schrift. Man hat früher den Gedanken der Cultuscentralisation in dieser Schrift vielfach verkannt. Er kommt hier nicht wie im Deuteronomium in der deutlichen Form der Forderung zur Geltung sondern in der Form eines Idealbildes des Mosaischen Cultusortes. Dass allein bei dem Ohel-moʿed geopfert werden soll, steht in der priesterlichen Schrift ausdrücklich nur in einem einzigen Abschnitt, wo überdies diese Forderung lediglich durch die Ueberarbeitung einer ursprünglich anders gemeinten Vorschrift entstanden ist.[2]) Aber es ist die stillschweigende Voraussetzung der ganzen Cultusordnung der priesterlichen Schrift, dass in der Mosaischen Zeit an keinem andern Ort Opfer für Jahwe dargebracht werden durften als nur bei der Stiftshütte. Dagegen erhebt das Ohel-moʿed des jehovistischen Buches die Prätension eines einzigen legalen Opferortes in keiner Weise.[3]) Das Bundesbuch kennt wohl ein Haüptheiligthum, aber nicht ein einziges legales Heiligthum.[4]) Als einmal die Idee der Cultuseinheit vorlag, werden die Vorbilder israelitischer Frömmigkeit, die Patriarchen, nicht mehr, wie es in den Erzählungen des Elohisten und des Jahwisten der Fall ist, als Begründer und Protectoren der durch die Centralisation verpönten kanaanitischen Cultusorte dargestellt worden sein.

Was speciell das Verhältniss des Gesetzes der priesterlichen

---

1) S. oben S. 98f. 102. 2) S. oben S. 144. 147f.. 3) S. oben S. 98. 4) S. oben S. 128.

Schrift zu den gesetzlichen Bestandtheilen des jehovistischen Buches betrifft, so ist, ganz abgesehen von der Differenz der Anschauungen über den Ort des Cultus, kein Zweifel möglich daran, dass die sehr einfachen, auf primitiven Verhältnissen beruhenden Gesetze des Bundesbuchs und der andern gesetzlichen Stücke im jehovistischen Buch älter sind als die complicierten Cultusordnungen der priesterlichen Schrift, die sich in der uns vorliegenden Form nicht verstehen lassen ohne die Voraussetzung hochentwickelter bürgerlicher Verhältnisse. Ist schon das Heiligkeitsgesetz unverkennbar jünger als das Bundesbuch [1], so ist das Gesetz der priesterlichen Schrift mit noch viel grösserer Sicherheit für jünger als das Bundesbuch anzusehen.

Bei diesem Altersverhältniss müsste die Beziehung, die in dem Dekalog, wie er uns allem Anschein nach von dem Elohisten überliefert worden ist, auf die Entstehung des Sabbats nach der Darstellung der priesterlichen Schrift vorliegt [2], aus einer spätern Ueberarbeitung des elohistischen Dekalogs zu erklären sein, wenn hier wirklich ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss anzunehmen ist. Dass hier beiderseits ein altes Theologumenon zu Grunde liegt, kann man desshalb unwahrscheinlich finden, weil das Bundesbuch und das Deuteronomium von dieser Begründung des Sabbats keine Kenntniss bekunden und übereinstimmend eine andere dem Ruhebedürfniss der arbeitenden Menschen und Thiere entnehmen. Allein ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss des „elohistischen“ Dekalogs von der priesterlichen Schrift wird hier dennoch kaum anzuerkennen sein, weil die Ausdrücke des Berichtes über die Sabbateinsetzung im Dekalog von denen der Schöpfungsgeschichte in der priesterlichen Schrift abweichen. [3]

2. § 44.

Durchaus nicht ebenso sicher ist das zeitliche Verhältniss der priesterlichen Schrift zu dem Deuteronomium zu bestimmen. Schriftstellerische Abhängigkeit der priesterlichen Schrift vom

1) S. oben S. 148f. 2) S. oben S. 123f.

3) So Budde, Urgeschichte, S. 494f., Gunkel, Genesis, S. 110: Ex. 20,11 *ʿāśāh* (nicht *bārāʾ*; vgl. aber Ex. 31,17 *P*), *nûaḥ* (nicht *šābat*).

Deuteronomium in irgendeinem Punkt ist nicht erweisbar. Umgekehrt lässt sich eine directe Benutzung der priesterlichen Schrift in dem gesetzlichen Kerne des Deuteronomiums[1]) an einigen Stellen vielleicht annehmen, aber doch nicht mit Sicherheit erweisen.

Es werden vom deuteronomischen Gesetzgeber Vorschriften vorausgesetzt, die den Priestern über die Behandlung des Aussatzes gegeben seien[2]); solche Vorschriften finden sich nur in der Gesetzsammlung der priesterlichen Schrift.[3]) Was ferner das Deuteronomium über die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere bestimmt[4]), hat ein Pendant in der Gesetzsammlung der priesterlichen Schrift[5]) und zeigt in dem Gebrauch des Wortes *mîn* „Species“[6]), das ein Lieblingswort dieser Schrift ist, unverkennbar eine Beziehung zu jenem Seitenstück. Weiter enthält das deuteronomische Passahgesetz[7]) Anklänge an die Passahschilderung der priesterlichen Schrift[8]), wobei die deuteronomische Wendung: „am Abend, wann die Sonne untergeht“[9]) aussieht wie eine Erklärung des eigenthümlichen Ausdruckes dort: „zwischen den beiden Abenden.“[10])

Jene deuteronomische Bestimmung über die reinen und unreinen Thiere tritt auffallend aus dem Rahmen der übrigen deuteronomischen Gesetzgebung heraus. Dass es aber ein später in das Deuteronomium eingeschobenes Stück wäre, wird durch keinen Umstand wahrscheinlich gemacht. Nicht nur hat die deuteronomische Anordnung der parallelen in der priesterlichen Schrift gegenüber selbständige Eigenthümlichkeiten, sondern ein Zug, der die Behandlung des Fremden betrifft, ist geradezu von deuteronomischer Art. Dem Fremden soll man das Fleisch des gefallenen Thieres überlassen[11]), das der Israelit nicht essen darf, wie ebenso mit Rücksicht auf das Erlassjahr und das Zinsnehmen der Fremde im Deuteronomium anders behandelt wird als der Volksgenosse.[12]) Desshalb ist anzunehmen, dass der Deuteronomiker in der Anordnung über die

1) Deut. c. 12—c. 26. c. 28. 2) Deut. 24,8. 3) Lev. c. 13f.
4) Deut. 14,3—21. 5) Lev. c. 11. 6) Deut. 14,14f. 18. 7) Deut. c. 16.
8) Ex. 12,1—20. 9) Deut. 16,6. 10) Ex. 12,6. 11) Deut. 14,20.
12) Deut. 15,3; 23,21.

reinen und unreinen Thiere, wie auch anderwärts, eine ihm vorliegende ältere Bestimmung aufgenommen und überarbeitet hat.[1] Aber auch die Tora von den reinen und unreinen Thieren, wie sie in der priesterlichen Schrift enthalten ist, ebenso die Aussatztora derselben sind anscheinend ältere von dem Verfasser der priesterlichen Schrift aufgenommene Stücke, aus deren einem er sich den Ausdruck *mîn* angeeignet haben mag. So wird durch die beiden zuerst genannten Berührungen des deuteronomischen Gesetzes höchstens bestätigt, was uns ohnedies als nicht unwahrscheinlich gilt, dass jene einzelnen Torot der priesterlichen Schrift vordeuteronomisch sind wie das Heiligkeitsgesetz, zu dem sie in einer Beziehung zu stehen scheinen.[2] Allein auch diese Bestätigung ist für die Aussatztora nicht sicher, da im Deuteronomium nicht ausdrücklich auf eine schriftliche Tora verwiesen wird. Die Anklänge ferner in dem Passahbericht und Passahgesetz lassen sich etwa erklären aus der Tradition als der gemeinsamen Quelle. Ueberdies scheint der Passahbericht der priesterlichen Schrift in seiner Grundlage[3] ein in sie aufgenommenes älteres Stück zu sein, weil in ihr System die Bestimmung nicht passt, dass das Passahlamm, das doch ursprünglich als ein Opfer zu denken ist, ausserhalb des Heiligthums zu schlachten sei.

Aehnlich vielleicht ist zu beurtheilen das Verhältniss einer andern deuteronomischen Bestimmung zu einer abweichenden in der priesterlichen Schrift; diese wird durch jene geradezu aufgehoben und die Bestimmung des Deuteronomiums hiermit als die spätere erwiesen. Der erste Abschnitt nämlich über die Opfer in der priesterlichen Schrift verbietet neben dem Genuss des Blutes auch den der Fettstücke[4]; gemeint sind, wie der zweite, von dem ersten seiner Herkunft nach verschiedene, Abschnitt über die Opfer es weitläufig zum Ausdruck bringt[5], die Fettstücke der opferbaren Thiere. Das Deuteronomium hält auch seinerseits

1) Daraus würde sich, wenn hierauf überhaupt Gewicht zu legen ist, auch das „ihr“ statt „du“ in Deut. 14,4—20 erklären. In v. 21 bleibt die Darstellung zunächst noch in dem „ihr“ der Vorlage und geht dann wieder in das gewohnte „du“ über.

2) S. oben S. 145; vgl. S. 147 f. 3) Ex. 12,1—15. 17a²—20.

4) Lev. 3,16 f. 5) Lev. 7,23 ff.

an dem Verbot des Blutgenusses fest, bestimmt aber, offenbar mit Rücksicht auf die praktische Durchführbarkeit, dass fern vom Heiligthum auch die opferbaren Thiere gegessen werden dürfen nach Art der nicht opferbaren reinen Thiere, also ohne dass die Fettstücke für die Gottheit vorbehalten werden.[1]) Die Sitte, alle geschlachteten opferbaren Thiere thatsächlich als Opfer zu behandeln und den der Gottheit zukommenden Theil von den Fleischstücken abzuheben, ist unverkennbar die ältere, herrührend aus den Zeiten, wo es aller Orten Altäre gab. Diese Sitte wird in der ganz allgemein aufgestellten Bestimmung des Opfergesetzes der priesterlichen Schrift sanctioniert. Es ist schwer denkbar, dass nach der Abschaffung der Sitte durch das deuteronomische Gesetz ein jüngerer Gesetzgeber wieder zu ihr zurückgekehrt wäre. Praktisch war sie zu keiner Zeit durchführbar, wo nur ein einziges Heiligthum existierte. Aber auch hier mögen die betreffenden Bestimmungen in das Gesetz der priesterlichen Schrift aus ältern Vorlagen aufgenommen worden sein. Für den zweiten Abschnitt jener Opfergesetze wenigstens wurde uns schon mit Rücksicht auf andere Beobachtungen seine Herkunft aus einer ältern Gesetzgebung wahrscheinlich.[2]) Aus dem Widerspruch des Deuteronomiums gegen eine Bestimmung der in der priesterlichen Schrift enthaltenen Opfergesetze geht in jedem Fall noch nicht unbedingt schriftstellerische Benutzung dieser Gesetze bei dem Deuteronomiker hervor. Seine Darstellung kann polemisieren gegen die ältere Opfersitte, die unabhängig von jenen Gesetzen bestand.

Immerhin verdient es Beachtung, dass das deuteronomische Gesetz in den angeführten Fällen Bekanntschaft zeigt mit Darstellungen, die uns in der priesterlichen Schrift erhalten sind und zwar alle an solchen Stellen, wo wir Veranlassung haben, ältere Bestandtheile in dieser Schrift zu vermuthen. Die Annahme liegt doch sehr nahe, dass der Deuteronomiker jene ältern Schichten der priesterlichen Schrift thatsächlich kannte, dass sie also vordeuteronomisch sind. Dass auch der im Buche Leviticus enthaltene Gesetzkörper, den wir als Heiligkeitsgesetz bezeichnet haben, vordeuteronomisch ist,

---

1) Deut. 12,21 f. 2) S. oben S. 141 f.

glaubten wir in der hier ursprünglich zu Grunde liegenden Annahme mehrerer Mikdaschim zu erkennen.[1])

Eine directe Benutzung der priesterlichen Schrift selbst ist nicht unwahrscheinlich bei dem Verfasser des einleitenden paränetischen Theiles im Deuteronomium.[2]) Dieser erwähnt, was sonst nur die priesterliche Schrift thut, die siebzig Seelen, als welche die Väter nach Aegypten kamen[3]), und die Lade aus Akazienholz mit den Gesetzestafeln.[4]) Dass hier die Tradition die gemeinsame Quelle bildet, ist namentlich für die „siebzig Seelen" wenig wahrscheinlich, da solche Zahlenangaben der priesterlichen Schrift und nur ihr charakteristisch sind.

Auch das erzählende Exordium der deuteronomischen Rede hat einen Anklang an die priesterliche Schrift in der anderwärts nicht vorkommenden Zwölfzahl der Kundschafter.[5])

Unbestritten ist, dass sich in dem erzählenden Schlusstheil des Deuteronomiums[6]) Bestandtheile aus der priesterlichen Schrift finden. Nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob diese Stücke schon von demjenigen Redactor dieses Theiles aufgenommen wurden, der dessen erstmalige Zusammenstellung aus verschiedenen Stücken vornahm, oder ob ein späterer Redactor erst nachträglich Bestandtheile aus der priesterlichen Schrift eingefügt hat. Der Abschnitt von der Vorbereitung Moses auf seinen Tod[7]) stammt seiner Diction nach deutlich aus der priesterlichen Schrift; ebenso ist zu urtheilen über einzelne Angaben in der Erzählung vom Tode Moses.[8]) Für die letztgenannten, eng mit andersartigen Stücken zusammengearbeiteten kleinen Bestandtheile aus der priesterlichen Schrift ist es schwer denkbar, dass erst ein späterer Redactor sie in den bereits vorliegenden Zusammenhang eingefügt hat; wahrscheinlicher ist, dass schon der erste Redactor des erzählenden Schlussabschnittes im Deuteronomium, wie er offenbar Stücke des jehovistischen Buches benutzte[9]), so auch die

---

1) S. oben S. 147f. 2) Deut. 4,44—11,32. 3) Deut. 10,22; vgl. Gen. 46,27.
4) Deut. 10,1ff.; vgl. Ex. 25,10ff. 5) Deut. 1,23; vgl. Num. 13,2ff.
6) Deut. c. 31—c. 34. 7) Deut. 32,48—52.
8) So Einzelnes in Deut. 34,1 und die Altersangabe v. 7a (ebenso in c. 31,2).
9) S. oben S. 134f.

priesterliche Schrift vor sich hatte und aus diesen verschiedenen Bestandtheilen seine Darstellung bildete.

Die Berührungen der secundären Theile des Deuteronomiums mit der priesterlichen Schrift legen, obgleich sie nicht zahlreich sind, doch die Vermuthung nahe, dass die Verfasser jener Theile des Deuteronomiums mit der priesterlichen Schrift bekannt waren. Die Vermuthung wird dadurch bestärkt, dass sowohl der Verfasser des paränetischen Einleitungstheiles als der des erzählenden Exordiums im Deuteronomium eine allein dem Mose am Horeb offenbarte Gesetzgebung voraussetzt, wobei der Verfasser des erzählenden Exordiums weiter anzunehmen scheint, Mose habe schon am Horeb von diesem ihm offenbarten Gesetz über den Dekalog hinaus dem Volke Mittheilung gemacht.[1]) Die in beiden einleitenden Theilen vertretene auffallende Verzögerung der Publication des für das Volk bestimmten Gesetzes macht den Eindruck, als hätten die Verfasser dieser deuteronomischen Theile eine bestimmte Gesetzgebung als esoterisch-Mosaische im Sinne, der sie dann das deuteronomische Gesetz als die am Lebensende Moses dem Volke gebotene Recapitulation jenes Gesetzes gegenüberstellten. Die esoterische Gesetzgebung kann nicht etwa das Bundesbuch sein; denn dessen Gebote wenden sich an das Volk, nicht an Mose; es ist dafür auch nicht wohl an das Heiligkeitsgesetz in seiner ursprünglichen selbständigen Form zu denken; denn dieses scheint sich ebenfalls zunächst an die Israeliten überhaupt gewendet zu haben. Dagegen passt jene Art der Verweisung auf eine frühere Gesetzgebung durchaus für die Darstellung der Offenbarung des Gesetzes in der priesterlichen Schrift, wo Mose allein oder doch nur in Gemeinschaft mit Aaron die Gesetze empfängt und davon nach seinem Ermessen dem Volk Einzelnes mittheilt.

Sicher aber hat der Verfasser der einleitenden deuteronomischen Paränesen, wenn er die priesterliche Schrift wirklich kannte, sie noch als eine selbständige Schrift neben dem jehovistischen Buch oder dessen Bestandtheilen, nicht bereits hiermit verarbeitet, vor sich gehabt; das ergibt sich unver-

---

1) S. oben S. 120f.

kennbar aus der Verweisung des einleitenden paränetischen Theiles auf die Geschichte von Datan und Abiram ohne Erwähnung des Korah der priesterlichen Schrift, der in dem redigierten Pentateuch mit jenen verquickt worden ist. [1]

Für den Verfasser des deuteronomischen Gesetzes selbst ist Bekanntschaft mit der priesterlichen Schrift auf directem Wege nicht zu ermitteln. Dass die wenigen Berührungen mit der priesterlichen Schrift alle nur scheinbar ältere Bestandtheile betreffen, spricht eher gegen Bekanntschaft mit der ganzen Schrift. Der Umstand, dass der Schluss der Gesetzgebung der priesterlichen Schrift in den Arbot Moab erfolgt [2] und auch der Deuteronomiker seine Gesetzgebung in's ostjordanische Land verlegt [3], sodass die deuteronomische Gesetzgebung jetzt wie eine Fortsetzung jener voranstehenden Gesetzgebung erscheint, kann ebensogut aus Accommodation des Verfassers der priesterlichen Schrift an das Deuteronomium als umgekehrt erklärt werden. Die Angabe des ostjordanischen Landes als der Localität hat in der deuteronomischen Gesetzgebung, anders als bei ihren Erweiterern, nicht nothwendig zur Voraussetzung, dass eine sinaitische Gesetzgebung bereits vorlag. Vielleicht ist dies allerdings stillschweigend die Voraussetzung. [4] Als die früher ergangene Gesetzgebung lassen sich aber in diesem Fall Bundesbuch oder Heiligkeitsgesetz oder die diesem verwandten Torot denken.

Man hat geglaubt, die Frage nach dem Zeitverhältniss des Deuteronomiums zu der priesterlichen Schrift, ganz abgesehen von etlichen Gemeinsamkeiten, die aus der gemeinsamen Tradition oder aus späterer Ueberarbeitung zu erklären seien, von vornherein entscheiden zu können durch die verschiedenartige Schilderung der Cultusverhältnisse in den beiden Gesetzesschriften, namentlich durch die Art, wie das deuteronomische Gesetz, anders als das der priesterlichen Schrift, von der Einheit des Cultusortes redet. [5] Die Sachlage ist aber doch nicht zweifellos. Das deuteronomische Gesetz stellt die Forderung eines bis dahin nicht bestehenden Centralheiligthums auf; die priesterliche Schrift fordert ein solches nicht,

---

1) Vgl. oben S. 136. 2) Num. 33,50; 35,1; vgl. c. 36,13.
3) S. oben S. 105. 4) S. oben S. 119f. 5) So besonders Wellhausen.

sondern setzt es als bestehend voraus. Jenes Verhalten, urtheilt man, sei offenbar das ältere; dieses zeige, dass bereits errungen sei, was der Deuteronomiker erst erstrebt. Indessen da die priesterliche Schrift nicht etwa von ihrer Zeit sagt, dass die Einheit des Cultusortes bestehe, sondern von der längst vergangenen Mosaischen, dass sie damals bestanden habe, so geht daraus für die factischen Cultusverhältnisse zur Zeit des Verfassers nichts hervor. Die Aufstellung des Ideals ist eine Forderung so gut als die ausdrückliche Forderung des Deuteronomiums. Ueberdies ist in der Passahfeier der priesterlichen Schrift [1]) der Gedanke der Centralisation nicht zum Durchbruch gekommen, wohl aber in dem deuteronomischen Passahgesetz.[2]) Das Deuteronomium vertritt also den Centralisationsgedanken consequenter als die priesterliche Schrift. An dieser Beobachtung wird nichts geändert, wenn die Passahschilderung der priesterlichen Schrift, wie allerdings zu vermuthen, ein in sie aufgenommenes älteres Stück ist.

Andererseits aber ist unverkennbar, dass die Cultusformen in der priesterlichen Schrift weit entwickelter sind als im Deuteronomium und zwar nicht nur mit Rücksicht auf dessen gesetzlichen Kern. Priesterthum, Opfer und Feste zeigen in der priesterlichen Schrift eine über die einfachern Formen des Deuteronomiums hinausgehende complicierte Gestaltung. Allein die Frage nach dem Altersverhältniss der beiden Schriften ist damit noch nicht zu Gunsten der Priorität des Deuteronomiums entschieden, wie von den Vertretern der Graf'schen Hypothese allgemein angenommen wird. Jener Sachverhalt lässt sich erklären aus der Verschiedenartigkeit der Entstehung und der Tendenz beider Schriften. Es kann so liegen, dass das deuteronomische Gesetz, aus den Bedürfnissen des Volkes hervorgegangen und für dieses geschrieben, sich an die factisch im Reiche Juda vorhandenen Cultussitten, wie sie an den kleinern Heiligthümern bestanden, hält, dass dagegen das Gesetz der priesterlichen Schrift, entstanden am jerusalemischen Tempel, schildert, was sich speciell am königlichen Heiligthum als Fortbildung der allgemeinen Cultussitte gestaltet hatte, oder auch, was die dortige Priesterschaft erst

1) Ex. 12,1—20. 2) Deut. c. 16.

erstrebte und in Idealbildern als Gesetz vorwegnahm. Uebrigens erscheint dadurch, dass das deuteronomische Gesetz von manchen Dingen schweigt, die seinen Verfasser nicht interessieren, der Abstand von dem Gesetz der priesterlichen Schrift noch grösser als er thatsächlich ist. Das Deuteronomium gibt z. B. keine hierarchische Rangordnung der Priester; dennoch ist ihm ein Haupt der Priesterschaft nicht unbekannt, auf das einmal als „den Priester" verwiesen wird.[1]) Auch in den Angaben über das Opferwesen wird man nicht überall aus dem blossen Schweigen des Deuteronomikers auf eine Verschiedenheit der bei ihm vorausgesetzten Verhältnisse von den Bestimmungen der priesterlichen Schrift schliessen dürfen. Das Deuteronomium will eben nicht wie die priesterliche Schrift speciell eine Gesetzgebung für die Darbringung der Opfergaben sein. Daraus, dass das Deuteronomium von Sühnopfern nicht redet, während sie in der priesterlichen Schrift eine grosse Rolle spielen, darf noch nicht geschlossen werden, dass der Deuteronomiker diese Opferart überhaupt nicht kannte. Sonst kommt sie in unmissverständlichen Aussagen allerdings zuerst bei Ezechiel vor; es liegt aber nahe, schon eine Aussage Hoseas zu verstehen von der eigennützigen Ausbeutung der Sühnopfer des Volkes durch die Priester.[2])

So viel ist unverkennbar, dass das Gesetz der priesterlichen Schrift zur Entstehungszeit des deuteronomischen Gesetzes eine im Volk Israel anerkannte Gesetzgebung nicht war. Die Erweiterungen des deuteronomischen Gesetzes legen mit ihrer Vorstellung von einer Geheimhaltung des am Horeb nur dem Mose offenbarten Gesetzes vor dem Volk eine bestimmte Anschauung nahe über die Art, in welcher bis auf ihre Zeit die Gesetzgebung der priesterlichen Schrift etwa als geltend angesehen werden kann, nämlich als ein esoterisches Gesetz der jerusalemischen Priesterschaft, von dem das Volk nichts wusste.

Eine sichere Entscheidung nach der einen oder andern Seite lässt sich über das Altersverhältniss der priesterlichen Schrift zum Deuteronomium erst gewinnen durch die Hinzuziehung anderer Instanzen. Zuvor aber ist zur Vervoll-

---

1) Deut. 26,3; vgl. c. 17,12(?). 2) Hos. 4,8.

ständigung des Urtheils über die pentateuchischen Quellenschriften ihre Fortsetzung im Buche Josua zu berücksichtigen.

Neuntes Capitel.

Das Buch Josua.

§ 45. 1.

Das Buch Josua ist deutlich aus den selben Quellen zusammengesetzt wie der Pentateuch und wird um dieser Entstehung willen nicht unrichtig mit jenem unter der Bezeichnung als Hexateuch zusammengefasst. Dagegen ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen, inwieweit das Buch, so wie es uns vorliegt, jemals mit dem Pentateuch ein Ganzes bildete. Es ist zweifelhaft, ob die Redaction des Buches Josua von der selben Hand herrührt wie die Schlussredaction des Pentateuchs. Wohl aber sind alle Bücher des hebräischen Kanons von der Genesis an bis zum Schlusse des Königsbuches als einen Zusammenhang bildend einmal zusammengestellt gewesen.

Schon eine flüchtige Kenntnissnahme von dem Inhalt des Buches Josua führt sofort zu der Einsicht, dass es sich hier im ganzen und in vielen Details um die Fortsetzung pentateuchischer Darstellungen handelt. Der Inhalt des Buches ist in Kürze folgender:

Josua, Moses Diener, erhält nach dem Tode Moses von Jahwe den Auftrag, die Eroberung des Landes Kanaan zu vollziehen. Nachdem Josua Kundschafter ausgesandt hat, überschreitet er mit dem Volke den Jordan. An den Männern Israels wird die während des Wüstenzugs unterlassene Beschneidung vollzogen. Jericho wird in die Hand der Israeliten gegeben. An Achan, der sich vom Gottgeweihten angeeignet

---

Literatur zu Capitel 9: W. H. Bennett, *SBOT.* 1895. Joh. Hollenberg, Die deuteronomischen Bestandtheile des Buches Josua, in: Theol. Stud. u. Kritiken, Jahrg. 1874, S. 462—506. Derselbe, Der Charakter der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Josua und ihr textkritischer Werth, 1876.

Commentar: Carl Steuernagel, HkAT. 1899.

hat, wird die Todesstrafe vollzogen. Die Stadt Ai wird erobert und zerstört. Auf dem Berg Ebal errichtet Josua einen Altar und lässt Segen und Fluch aussprechen für Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Gesetzes. Die Gibeoniter erlangen durch Täuschung der Israeliten ein Bündniss mit ihnen. Die Eroberung des Landes wird fortgeführt; einunddreissig Könige werden als von Josua besiegt aufgezählt. — Nach diesen Schilderungen der Eroberung und der sie begleitenden Ereignisse folgt in einem zweiten Theile des Buches [1]) die Angabe der Landesvertheilung an die einzelnen Stämme. Das Gebiet, welches die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse jenseit des Jordans nach Moses Bestimmung eingenommen haben, wird zuerst angegeben. Der Kenisit Kaleb erhält zum Lohne für sein Verhalten bei der Auskundschaftung des Landes unter Mose die Stadt Hebron als Besitzthum. Dann werden die Stammgebiete für Juda, Ephraim und Manasse angegeben. Das übrige Land wird von Josua in einer Versammlung der Gemeinde der Kinder Israel zu Silo vor der Stiftshütte durch das Loos unter die noch nicht bedachten Stämme vertheilt. Innerhalb des israelitischen Gebietes werden sechs Städte zu Freistädten für den unvorsätzlichen Todtschläger ausgesondert. Der Stamm Levi erhält bestimmte Städte mit ihrem Weideland als Besitzthum zugewiesen. Die ostjordanischen Stämme geben Aufschluss über einen von ihnen erbauten Altar. Josua hält vor seinem Ende Ermahnungsreden und lässt das Volk seinen Bund mit Gott erneuern. Josua stirbt und wird bestattet. Die aus Aegypten mitgebrachten Gebeine Josephs werden zu Sichem beigesetzt.

2. § 46.

Schon an sich trägt die Darstellung des Buches Josua von der Eroberung Kanaans wenig das Gepräge geschichtlicher Glaubwürdigkeit. Dass sie herrührt aus späterer, weit von den erzählten Begebenheiten entfernter Zeit, wo man eine zuverlässige Kunde des Hergangs nicht mehr besass, ergibt sich aus der andersartigen Darstellung der Eroberung Kanaans im Richterbuch [2]), die mit der des Josuabuchs parallel geht.

1) Von c. 13 an. 2) Richt. 1,1—2,5.

Das im Richterbuch entworfene Bild einer allmählichen Einnahme des Landes in langandauernden Kämpfen der einzelnen Stämme mit den Kanaanitern, in deren Mitte sie sich niedergelassen hatten, ist fraglos glaubwürdiger als die Schilderung des Josuabuchs, wonach die Eroberung begonnen und ganz oder nach andern divergierenden Angaben wenigstens zum Theil vollendet worden wäre von dem Gesamtvolk Israel, das als unter der einheitlichen Führung Josuas kämpfend dargestellt wird.

Die traditionelle Anschauung, dass Josua dies seiner Zeit fern liegende Buch geschrieben habe, wird entstanden sein aus der Angabe am Schluss, dass Josua „diese Worte in das Buch der Tora Gottes“ geschrieben habe.[1] Im Sinne des Erzählers ist damit vielleicht eine Aufzeichnung der vorhergehenden Rede Josuas oder eher des Bundes gemeint, den Josua dem Volk auferlegt[2], nachdem er die Rede gehalten. Im letztern Fall wäre das von Josua Niedergeschriebene im Buche Josua gar nicht reproduciert.

Wie die Beschreibung der Eroberung im Josuabuch eine durchaus einheitliche nicht ist, so ist überhaupt die Zusammensetzung des ganzen Buches aus verschiedenen Quellen unverkennbar.

Einmal wird eine solche Quellenschrift ausdrücklich citiert, nämlich das „Buch des Gerechten“ für den Ausspruch Josuas bei dem Sonnenstillstand zu Gibeon.[3] Dies Buch gehörte der nachdavidischen Zeit an; denn eben dasselbe wird auch im Samuelbuch[4] citiert als die Quelle des Klageliedes Davids auf den Tod Sauls und Jonatans.[5] Darnach möchte es eine Liedersammlung oder auch eine von Liedern unterbrochene erzählende Darstellung gewesen sein, vielleicht von ähnlicher Art wie das im Pentateuch einmal citierte „Buch der Kriege Jahwes“.[6] Der im „Buche des Gerechten“ enthaltene Ausspruch Josuas: „Sonne, stehe still zu Gibeon und Mond im Thal Ajjalon“[7] lautet, als ob er einer solchen Darstellung des

---

1) c. 24,26. 2) c. 24,25. 3) c. 10,13. 4) II Sam. 1,18.

5) Vgl. unten § 65. Vielleicht reichte dies Buch nach einer nur in LXX erhaltenen Angabe bei dem Tempelweihgebet Salomos noch bis in die Zeit Salomos; s. unten § 67.

6) S. oben S. 86f. 7) c. 10,12.

von Josua errungenen Sieges entnommen wäre, die von einer der Poesie zustehenden Hyperbel Gebrauch machte.

Ineinanderarbeitung von wenigstens zwei Quellen ist besonders deutlich erkennbar in dem Bericht vom Jordanübergang, wo ohne Sonderung verschiedener Bestandtheile die Folge der einzelnen Momente völlig unverständlich bleibt. Im allgemeinen sind die gleichen Quellenschriften zu erkennen, aus denen der Pentateuch zusammengesetzt ist. Am deutlichsten sondert sich ab eine Reihe von Abschnitten als der priesterlichen Schrift angehörend. Aus ihr ist entnommen, wenigstens grossentheils, die Darstellung von der Vertheilung des Landes durch Josua, wo für diese Quelle eine Reihe von Momenten entscheidend ist: die Versammlung der „Gemeinde“ der Kinder Israel um die „Stiftshütte“ zu Silo [1]), der Priester Eleasar neben Josua [2]) (wie einstmals Aaron neben Mose), der ganze Schematismus der Berichterstattung. Auch die Bestimmung der Freistädte mit der Beziehung auf den Tod des Hohenpriesters, wodurch dem Todtschläger die Rückkehr aus dem Asyl in seine Stadt ermöglicht wird [3]), die Vertheilung der Levitenstädte [4]) mit der Rückbeziehung auf ihre im Buche Numeri [5]) gegebene Anordnung sind aus dieser Quelle. Ebenso gehört ihr an die Verhandlung über den ostjordanischen Altar [6]): Pinehas „der Priester“ fungiert hier als Vertreter der wie eine compacte Einheit vorgestellten „Gemeinde“, und alle in der Erzählung Auftretenden erkennen an, dass neben „dem Altar Jahwes“, nämlich demjenigen in der „Wohnung Jahwes“ d. i. der Stiftshütte, ein zweiter ein Sacrilegium sein würde; desshalb wird der ostjordanische Altar in kühner Zurechtstellung eines offenbar vorgefundenen Berichtes von Seiten des Erzählers lediglich für ein Erinnerungszeichen an die Zugehörigkeit zu Jahwe erklärt.

Neben diesen Bestandtheilen lassen sich deutlich andere erkennen, die durchaus unter dem Einfluss des Deuteronomiums stehen und dessen Anordnungen voraussetzen, wie der Ausdruck „das Buch der Tora“ und die „Levitenpriester“. Namentlich an der gegen das Ende des Buches mitgetheilten

---

1) c. 18,1. 2) c. 14,1 u. s. w. 3) c. 20. 4) c. 21. 5) Num. c. 35. 6) c. 22,9 ff.

ersten Abschiedsrede Josuas[1]) ist in der Ermahnung zur Beobachtung alles dessen, was im Buche der Tora Moses geschrieben stehe, in der Aufforderung zur Liebe Jahwes „eures Gottes“, in der Warnung vor Götzendienst und vor Verschwägerung mit den Heiden und in der ganzen paränetischen Art der deuteronomische Charakter wahrzunehmen. Die Erzählung von der Errichtung eines Altars auf dem Berg Ebal[2]) setzt die im Deuteronomium[3]) berichtete Anordnung des Altars durch Mose voraus, und zwar kennt die Erzählung des Josuabuchs diese bereits als einen Bestandtheil des „Buches des Gesetzes Moses“[4]), d. i. des Deuteronomiums. Der deuteronomische Abschnitt über den Altar auf dem Berg Ebal gehört, obgleich in der Grundlage jehovistisch[5]), so wie er uns vorliegt, zu den jüngsten Bestandtheilen des Deuteronomiums.[6]) Es liegt kaum ein durchschlagender Grund vor, die Erzählung von dem Altar auf dem Ebal als ein erst später in das Josuabuch eingeschaltetes Stück anzusehen, wie es von anderer Seite geschehen ist. Da diese Erzählung vielmehr durchaus die Art der übrigen deuteronomisch gefärbten Bestandtheile des Josuabuchs bekundet, wird sie von eben derselben Hand abzuleiten sein wie diese, schwerlich erst von dem Erweiterer des Buches Josua, der — wie wir glauben annehmen zu sollen[7]) — die zweite Abschiedsrede Josuas[8]) am Schluss des Buches anhängte. Wir haben dann die an das Deuteronomium anklingenden Bestandtheile des Josuabuchs überhaupt für noch jünger zu halten als jene Erweiterungen des Deuteronomiums. Die deuteronomisch lautenden Bestandtheile des Josuabuchs sind also keinenfalls von dem Deuteronomiker verfasst, sondern von einem spätern Autor, der nach seiner Abhängigkeit als Deuteronomist bezeichnet werden kann.

Für die beiden Quellenschriften des jehovistischen Buches ist nach Analogie der priesterlichen Schrift eine Fortsetzung ihrer Erzählung bis zu dem durch Josua vollzogenen Abschluss der Aufgabe Moses von vornherein als wahrscheinlich anzunehmen. Es beruht auf der verschiedenen Art der Quellenschriften, dass sich Bestandtheile des jehovistischen Buches

1) c. 23. 2) c. 8,30ff. 3) Deut. c. 27. 4) c. 8,31.
5) S. oben S. 135. 6) S. oben S. 107. 117. 135. 7) S. unten § 47.
8) c. 24.

im Buche Josua nicht mit der selben Deutlichkeit wie solche der priesterlichen Schrift und einer deuteronomisch gefärbten Quelle erkennen lassen. Stücke aus dem jehovistischen Buche werden mehrfach und vielleicht überall da vorliegen, wo in der ersten Hälfte des Buches Josua die Erzählung in anschaulicher Detaildarstellung sich bewegt, wie bei dem Bericht von der Einkehr der Kundschafter im Hause der Hure Rahab zu Jericho und in den auf Einzelheiten eingehenden Darstellungen der Kämpfe Josuas. In dem Geschichtsbericht, der das Buch abschliesst[1]), ist deutlich die elohistische Quelle zu erkennen, namentlich in der Versammlung der Stämme „vor Elohim“[2]), in der Hervorhebung Sichems und Josephs, in der Formel: „nach diesen Dingen“.[3]) Auch die zweite Abschiedsrede Josuas, die von diesem Bericht eingerahmt ist, wird mit den eingeschalteten Antworten des Volkes[4]) nach Abzug einiger Ueberarbeitungen eben dieser Quelle zugehören. Dass sich in den Erzählungen des Buches Josua Stücke auch aus dem Jahwisten finden, ist sehr wahrscheinlich. Sie lassen sich aber nicht mit voller Sicherheit erkennen und können jedenfalls nur in geringem Umfang vorliegen. Vielleicht ist ein jahwistisches Stück der Bericht über die Begegnung Josuas mit dem „Fürsten über das Heer Jahwes“[5]), obgleich gerade diese Benennung des Engels Bedenken erweckt und auf spätere Zeit verweisen könnte.

3. § 47.

Ueber die Art, wie diese verschiedenen Quellenbestandtheile vereinigt wurden, gibt das Buch Josua eine deutliche Auskunft nicht. Die deuteronomistischen Stellen sind zum Theil als eingeschaltete redactionelle Bemerkungen zu erkennen, und auch wo dies nicht gerade der Fall ist, sind doch keine Anzeichen eines einmal bestehenden selbständigen Ganzen[6]) von einem deuteronomistischen Autor wahrzunehmen. Alle deuteronomisch gefärbten Bestandtheile werden desshalb anzusehen sein als von der Hand eines redigierenden Ueber-

1) c. 24,1. 25ff. 2) v. 1. 3) v. 29. 4) c. 24,2—24.
5) c. 5,13ff.
6) So Dillmann, Kittel, Steuernagel; nach Dillmann war dieser Autor der Deuteronomiker selbst.

arbeiters herrührend. Ob dieser die Bestandtheile des jehovistischen Buches, den Elohisten und den Jahwisten, noch als selbständige Schriften oder das bereits redigierte jehovistische Buch vor sich hatte, lässt sich aus dem Buche Josua für sich allein nicht entscheiden. Es wird sich uns indessen weiterhin aus andern Beobachtungen als zweifellos herausstellen, dass die deuteronomistische Redaction des Josuabuchs das bereits redigierte jehovistische Buch vorfand.[1])

Zweifelhaft bleibt auch zunächst, ob der deuteronomistische Redactor nur die jehovistischen Stücke oder ebenso auch diejenigen aus der priesterlichen Schrift aufgenommen hat. Eine Stelle in der Erzählung von den Gibeonitern, wo dreierlei Bestandtheile zusammentreffen, gibt nicht sichern Aufschluss. In den Worten: „Und es machte sie Josua an jenem Tage zu Holzfällern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und für den Altar Jahwes bis auf diesen Tag, an dem Orte, den er erwählen werde“[2]), liegt allem Anschein nach ein aus dem jehovistischen Buche stammender Grundbestandtheil vor; das deuteronomisch klingende Stück: „an dem Orte, den er erwählen werde“ ist offenbar ein Zusatz und das der Art der priesterlichen Schrift entsprechende: „für die Gemeinde“ ein Einschiebsel. Der „deuteronomistische“ Zusatz ist aber wahrscheinlich nicht von der Hand des deuteronomistischen Redactors, sondern erst später in den Text gekommen, da er in der Septuaginta fehlt. Auch sonst fehlen im Septuaginta-Text des Buches Josua solche Ergänzungen, die nach dem Deuteronomium gebildet sind.[3]) Aus jener Stelle lässt sich also über das Verhältniss des deuteronomistischen Redactors zur priesterlichen Schrift nichts entnehmen. Dagegen wird sich uns im Richterbuch als wahrscheinlich ergeben, dass sein deuteronomistischer Redactor die priesterliche Schrift kannte, und weiter, dass dieser Redactor identisch ist mit dem Deuteronomisten des Buches Josua, nämlich mit dem Verfasser der deuteronomistischen Bestandtheile bis zum Schlusse der ersten Abschiedsrede Josuas.[4]) Das vorausgesetzt, würde dann an-

---

1) S. unten § 57f. 2) c. 9,27.

3) Hollenberg, Alexandrinische Uebersetzung, S. 15.

4) c. 23. Vgl. unten § 61.

zunehmen sein, dass dieser Redactor im Buche Josua ebensowohl die Bestandtheile aus der priesterlichen Schrift als diejenigen aus dem jehovistischen Buch überarbeitete, dass also jene nicht erst später in das deuteronomistisch redigierte Buch eingeschoben wurden.

Von diesem deuteronomistischen Redactor wurde die zweite Abschiedsrede Josuas [1]), die dem Elohisten angehört, offenbar nicht aufgenommen; denn sie verträgt sich nicht mit der ihr in dem uns vorliegenden Buch unmittelbar vorhergehenden deuteronomistischen Abschiedsrede.[2]) Der Redactor würde eine vorgefundene Rede entweder mit dem, was er hinzufügen wollte, verschmolzen oder aber dieses der vorgefundenen Rede angehängt, nicht in einer andern Rede vorausgeschickt haben. Der Redactor würde ferner nicht zur Einleitung seiner selbstcomponierten Rede die Worte: „Und Josua berief ganz Israel, seine Aeltesten und seine Häupter, seine Richter und seine Amtmänner“ [3]) geschrieben und sogleich darauf zur Einleitung einer zweiten Rede die identischen Worte: „und er berief die Aeltesten Israels und seine Häupter und seine Richter und seine Amtmänner“ [4]) haben folgen lassen. Die leise aufgetragene deuteronomistische Retouchierung, die in der zweiten Rede zu erkennen ist, wird einem Ueberarbeiter, der von dem Redactor des übrigen Josuabuchs zu unterscheiden ist, zuzuschreiben sein. Das deuteronomistische Richterbuch [5]), das eine Fortsetzung des Buches Josua bildet, hat die Schlusserzählung des Buches Josua vom Tode Josuas [6]) noch nicht als in das Ganze aufgenommen gekannt und setzt auch die zweite Rede Josuas nicht nothwendig voraus, sondern kann sich unmittelbar an die erste angeschlossen haben, sodass dann die zweite Rede, obgleich der ältern Quelle angehörend, mit dem erzählenden Schluss erst nach der deuteronomistischen Redaction des übrigen Buches zwischen dieses und das Richterbuch eingeschaltet worden wäre. Wir können also mit Bezug auf die spätere Hinzufügung der zweiten Abschiedsrede und des Schlusses durch die Hand eines andern Ueberarbeiters

1) c. 24. 2) c. 23. 3) c. 23,2. 4) c. 24,1. 5) Beginnend mit Richt. 2,6.
6) c. 24,28—33; darin ist v. 31 deuteronomistisch nach den Parallelen im Richterbuch, wahrscheinlich erst durch Abschreiber an diese Stelle gerathen; s. unten § 61.

von zwei Redactionen des Buches Josua sprechen. Ob aber der zweite „Redactor“ mehr gethan hat als dass er die zweite Abschiedsrede mit dem Schlusse des Buches anhängte, lässt sich nicht ermitteln.

Wie wir sahen [1]), ist wahrscheinlich schon die erste dieser Redactionen jünger als die jüngsten Bestandtheile des Deuteronomiums. Wir werden also auf eine vom Deuteronomium abhängige Schule oder Richtung von Schriftstellern geführt, die an der Umrahmung des deuteronomischen Gesetzes und der Redaction des ihm angereihten Buches Josua arbeiteten.

Zehntes Capitel.

Aeussere Bezeugung des Pentateuchs.

§ 48. 1.

Ein abschliessendes Urtheil über die zeitliche Stelle der einen hexateuchischen Quelle, der priesterlichen Schrift, und damit über den Abschluss des ganzen Hexateuchs kann erst gewonnen werden auf Grund der Aussagen solcher Instanzen, die ausserhalb des Hexateuchs liegen. Im wesentlichen kommen derartige Aussagen nur für den Pentateuch in Betracht, die dann indirect auch für das Buch Josua gelten, sofern es aus den selben Bestandtheilen zusammengesetzt ist wie jener. Auf die Redaction des Buches Josua wird uns die Besprechung der andern ältern Geschichtsbücher zurückbringen, die mit diesem Buche zusammenhängen.

Die Samaritaner besitzen eine hebräische Ausgabe des Pentateuchs, die nur eine andere Recension des von den Masoreten uns überlieferten Pentateuchs darstellt. [2]) Jene Nachkommen der Angehörigen des alten Reiches Ephraim erkennen also eine Tora an, die ihnen mit den nachexilischen Juden, den Nachkommen der Angehörigen des alten Reiches Juda, gemeinsam ist. Früher hat man wohl in diesem Umstand eine Bürgschaft dafür erkennen wollen, dass der Pentateuch vor der Reichsspaltung Israels geschrieben worden sei, also spätestens in der Salomonischen Zeit. Allein die Trennung

---

1) S. oben S. 173 f. 2) S. oben S. 44.

in zwei Reiche hat die gemeinsame Entwickelung der hebräischen Literatur und den Austausch der literarischen Erzeugnisse nicht behindert.

Eher könnte man in dem Vorhandensein des samaritanischen Pentateuchs ein Anzeichen dafür erkennen, dass der abgeschlossene Pentateuch als heilige Schrift anerkannt gewesen sei vor der Rückkehr der Juden aus dem Exil; denn bei der Bildung der neuen jüdischen Ansiedelungen soll nach einer Angabe des Buches Esra alsbald Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern entstanden sein. Allein diese Angabe, wonach schon zur Zeit des Königs Cyrus die Samaritaner durch die Abweisung ihrer Betheiligung an dem Tempelbau der Juden erbittert worden wären und den Tempelbau zu stören versucht hätten [1]), beruht wahrscheinlich auf einer Verwechselung mit dem spätern Verhalten der Samaritaner bei dem Bau der Mauern Jerusalems unter der Regierung des Königs Artaxerxes I. [2]) Ueberhaupt ist der Anfang des Tempelbaus vor der Regierung Darius' I. nicht sicher bezeugt. [3]) Jedenfalls bestand zwischen Juden und Samaritanern in der ersten Zeit nach der Rückkehr keine unbedingte Trennung. Ein dieser Zeit angehörender Prophet wendet sich in einer allerdings tadelnden Predigt an die im Lande gebliebenen Judäer und wohl zugleich an die Samaritaner, als ob auch sie zu der Gemeinschaft gehörten, der seine Aufgabe gilt. [4]) Beziehungen einzelner jüdischen Priester zu den Samaritanern werden aus der Zeit nach der Rückkehr der Juden berichtet. So wurde nach dem Buche Nehemia ein jüdischer Priester aus hohepriesterlichem Geschlecht von Nehemia ausgewiesen, weil er eine Tochter des Horoniters Sanballat zum Weibe genommen hatte. [5]) Nach dem Bericht des Josephus [6]) hätte dies Ereigniss erst später unter Darius Kodomannus stattgefunden. Damals gingen nach Josephus ein Priester aus hohepriesterlichem Geschlecht mit Namen Manasse, ein Schwiegersohn des samaritanischen Satrapen Sanaballetes, und mit ihm noch andere jüdische Priester zu den Samaritanern über. Die Zeitbestimmung für dies Ereigniss bei Josephus mag unrichtig

1) Esr. 4,1—5. 2) Neh. 3,33 ff.; 4,1 ff. 3) S. unten § 74.
4) Jes. 65,1—66,5, s. unten § 99. 5) Neh. 13,28 f. 6) *Antiq.* XI, 7 f.

sein oder er mag verschiedene Ereignisse vermengt haben. Jedenfalls ergibt sich aus der den Memoiren Nehemias entnommenen Angabe des Buches Nehemia, dass einmal der Uebertritt eines jüdischen Priesters zu den Samaritanern stattfand. Auch der samaritanische Jahwetempel auf dem Garizim, der nach Josephus unter Alexander dem Grossen erbaut worden ist, ist Zeugniss dafür, dass die Samaritaner noch später das Bestreben nicht aufgaben, sich einen Cultus nach Analogie des jüdischen einzurichten. Noch in diesen Zeiten kann der Pentateuch von den Juden zu den Samaritanern gekommen sein. Dafür, dass dies in der That erst verhältnissmässig spät geschah, spricht der Umstand, dass die Samaritaner nicht auch die einstmals mit dem Pentateuch in Zusammenhang gestellten historischen Bücher Josua bis Könige[1]) als heilige Schrift annahmen. Sie werden also den Pentateuch erst zu einer Zeit herübergenommen haben, wo er im Unterschied von jenen andern Büchern bei den Juden in besonderm Sinn als heilige Schrift galt. Diese Bedeutung aber hat der Pentateuch als Ganzes jedenfalls nicht vor der Zeit Esras erhalten. In dem Vorhandensein des samaritanischen Pentateuchs ist somit ein Zeugniss für den Abschluss des Pentateuchs vor der Zeit Esras nicht zu erkennen.

§ 49. 2.

Ebensowenig als die nachexilische Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs eine bestimmte Grenze setzt, lässt sich andererseits in vorexilischen Aussagen des Alten Testamentes ein Zeugniss für das Vorhandensein des Pentateuchs ermitteln. Ein solches für den Pentateuch als Ganzes ist hier von vornherein nicht zu erwarten, da die jüngern Theile des Deuteronomiums und die Ueberarbeitung des Heiligkeitsgesetzes uns durch ihre eigenen Darstellungen bis in das Exil verweisen.[2]) Es kann sich also in jedem Fall nur um die Bekanntschaft mit Theilen des Pentateuchs handeln.

In Betracht kommen dabei vorzugsweise einzelne prophetische Aussagen. Für Stellen anderer Bücher, die Bekannt-

---

1) S. unten § 68. 2) S. oben S. 115f. 147.

schaft mit dem Pentateuch aufweisen oder aufzuweisen scheinen, ist die vorexilische Abfassungszeit überall fraglich. Wenn sich andererseits aus den geschichtlichen Büchern zweifellos ergibt, dass in der vorexilischen Zeit viele Forderungen des Pentateuchs nicht durchgeführt waren, so bleibt allerdings in den meisten Fällen ungewiss, inwieweit die Praxis auf der Höhe der legalen Religion stand. So viel allerdings geht aus den Zeugnissen der historischen Bücher sicher hervor, dass in der ältern Königszeit, jedenfalls vor Hiskia, die im Deuteronomium und mehr indirect als direct auch in der priesterlichen Schrift geltend gemachte Forderung der Einheit des Cultusortes überhaupt nicht bekannt war.

Bei den Propheten vor Jeremia ist Bekanntsein irgendwelcher pentateuchischen Bestandtheile nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen. Kenntniss des Deuteronomiums kann bei ihnen von vornherein nicht vermuthet werden, wenn dieses in seinem Grundstock erstmals unter Josia bekannt gemacht wurde. Aber auch für die andern pentateuchischen Quellenschriften findet sich — vielleicht mit einer einzigen Ausnahme — kaum ein giltiges Zeugniss. Wo die vorjeremianischen Propheten, was selten genug der Fall ist, auf Erzählungen oder Ordnungen, die im Pentateuch niedergelegt sind, hinweisen oder anzuspielen scheinen, können sie etwa aus der mündlichen Tradition oder aus andern, uns nicht erhaltenen Quellen geschöpft haben. Bei dem Propheten Hosea im achten Jahrhundert hat man allerdings Bekanntschaft mit dem Jahwisten bemerken wollen. Was Hosea von dem Erzvater Jakob weiss, steht bis auf einen, dem Propheten eigenthümlichen Zug bei dem Jahwisten; aber es kann schon vor diesem ebenso in mündlicher oder schriftlicher Tradition berichtet worden sein. Jedenfalls hat Hosea die Angabe über Jakobs Weinen und Gnadeflehen dem mit ihm ringenden Engel gegenüber [1]), wovon im Pentateuch nichts steht, aus einer andern Relation.[2])

Das Nichtvorhandensein irgendwelcher pentateuchischen Stücke geht aus ihrer Nichterwähnung natürlich nicht hervor.

---

1) Hos. 12,4f.

2) Die Echtheit von Hos. 12,4b—7 wird von Nowack bezweifelt, die von v. 5—7 neuerdings auch von Wellhausen; aber gerade die Abweichungen von der Genesisdarstellung sprechen für Alter der Stelle.

Die pentateuchischen Quellenschriften des Elohisten und Jahwisten sind nach ihrem Inhalt und Charakter beide spätestens in der Anfangszeit der uns vorliegenden prophetischen Literatur anzusetzen. Das Bundesbuch ist vielleicht aus noch früherer Zeit. Es scheint ausdrücklich von Hoseas älterm Zeitgenossen, dem Propheten Amos berücksichtigt zu werden.[1]) Auch Hosea zeigt, wenn er, freilich nur in hypothetischer Form, von einer Aufzeichnung der zahlreichen Gebote Jahwes redet[2]), dass ihm entweder irgendwelche schriftlichen Gebote bekannt waren oder dass ihm doch der Gedanke der schriftlichen Fixierung der Gebote nahe lag.

Dagegen ist mit Bestimmtheit zu behaupten, dass die Propheten Amos und Hosea die Sammlungen der gesetzlichen Forderungen, wie sie einerseits im Deuteronomium, andererseits in der priesterlichen Schrift niedergelegt sind, nicht kannten. Hosea nennt in einer Reihe mit dem Schlachtopfer auch die Mazzeba, d. i. die heilige Säule, den Ephod und die Teraphim, d. i. Gottesbilder, als in dem bevorstehenden Exil ungern entbehrte Bestandtheile des Cultus.[3]) Das Gesetz der priesterlichen Schrift erachtet es gar nicht für nöthig, von diesen Dingen als illegalen zu reden; das Deuteronomium verbietet die Mazzeba ausdrücklich. Aus Hoseas Darstellung ergibt sich allerdings durchaus nicht, dass er selbst jene Cultusgegenstände billigte; aber er würde sie kaum auf gleicher Linie mit legaler Cultusübung aufzählen, wenn sie einem zu seiner Zeit anerkannten Gesetzbuch nicht entsprechend gewesen wären. Amos fragt[4]): „Habt ihr mir Schlachtopfer und Gabe dargebracht in der Wüste die vierzig Jahre lang, Haus Israel?“ Er erwartet nach dem Zusammenhang zweifellos eine verneinende Antwort. Daraus geht hervor, dass ihm die Einrichtung eines Opferdienstes während des Wüstenzugs, wie sie in der priesterlichen Schrift dargestellt wird, unbekannt war.

Spuren der Bekanntschaft mit dem deuteronomischen Gesetz finden sich zuerst bei dem Propheten Jeremia. Er trat erstmals als Prophet auf im dreizehnten Jahre des Königs Josia, d. i. ungefähr im Jahre 626 oder 624 v. Chr., fünf Jahre vor der

---

1) S. oben S. 129. 2) Hos. 8,12. 3) Hos. 3,4. 4) Am. 5,25.

Auffindung des Gesetzbuches, und war von da an bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus im prophetischen Beruf thätig. Seine vielfachen Berührungen mit dem Deuteronomiker in Sprachgebrauch und Anschauungen müssen allerdings nicht auf Nachahmung beruhen, sondern lassen sich aus der Gemeinsamkeit der Zeit und des Kreises der beiden Schriftsteller erklären. Wenn aber Jeremia die Aufforderung Jahwes vernimmt, „vorzulesen" alle Worte „dieses Bundes"[1]), den Gott mit den Vätern geschlossen am Tage der Ausführung aus dem Land Aegypten[2]), so kann sich das wohl nur auf das im Königsbuch ganz ähnlich bezeichnete Gesetzbuch, das unter Josia aufgefunden wurde, beziehen.

Mit Unrecht hat man dagegen in einer andern Aussage Jeremias[3]) einen Beweis finden wollen dafür, dass er die Opfergesetzgebung der priesterlichen Schrift nicht gekannt habe. Die Stelle, die dem Anfang der Regierung Jojakims angehört, ist nicht ganz deutlich. Man übersetzt die in ihr referierten Worte Jahwes gewöhnlich: „Nicht habe ich geredet mit euern Vätern und ihnen nicht Gebot gegeben am Tage, da ich sie ausführte aus dem Land Aegypten, über Brandopfer und Schlachtopfer, sondern dies habe ich ihnen geboten und zu ihnen gesagt: höret auf meine Stimme". Damit wird dann entweder die Herkunft der bestehenden Opferordnung aus der Gottesoffenbarung beim Auszug aus Aegypten in Abrede gestellt oder das Absehen dieser Offenbarung nicht als auf die Opferhandlung sondern vielmehr auf den Gehorsam gerichtet angesehen. Letzteres Verständniss würde unzweifelhaft das richtige sein, wenn die mindestens nicht unmögliche Uebersetzung gerechtfertigt erscheinen sollte: „Nicht habe ich geredet ... von wegen Brandopfers und Schlachtopfers". Bei dieser Auffassung liegt ein directer Widerspruch gegen das Gesetz der priesterlichen Schrift nicht vor; denn auch in der Opferhandlung kann und soll sich der Gehorsam kund thun. Aber auch durch die andere Auslegung, wonach Jeremia eine beim Auszug aus Aegypten von Gott eingesetzte Opferordnung in Abrede stellen würde, wird Bekanntschaft mit dem Gesetz der priesterlichen Schrift nicht aus-

---

1) Jer. 11,6. 2) v. 3f. 3) Jer. 7,22f.

geschlossen. Die Aussage liesse sich als Polemik gegen das Gesetz der priesterlichen Schrift verstehen. An einer andern Stelle[1]) eifert Jeremia gegen die „Schreiber", deren Lügengriffel die „Tora" Jahwes zur Lüge macht. Gewiss sind diese die Tora umgestaltenden Schreiber zu suchen unter den von Jeremia als Verwalter der Tora bezeichneten Priestern[2]), die demnach die „Unterweisung" fortzubilden unternommen hätten. Jeremia scheint also in der Entstehung begriffene oder unlängst entstandene priesterliche Gesetzesaufzeichnungen zu kennen, wie solche eben in der priesterlichen Schrift niedergelegt sind. Auf die deuteronomische Gesetzgebung kann sich die Aussage von den „Schreibern" unmöglich beziehen. Es ist nicht einzusehen, in welchem Sinne Jeremia diese Gesetzgebung, die allem Anschein nach von ihm ausdrücklich anerkannt wurde, als eine Fälschung der ursprünglichen Tora hätte bezeichnen können; denn dass er als die ursprüngliche Tora das Gesetz der priesterlichen Schrift angesehen habe, ist in keinem Fall anzunehmen. Von spätern, den Charakter der deuteronomischen Tora wesentlich alterierenden Umarbeitungen, die Jeremia von den lügnerischen Schreibern hätte ableiten können, findet sich keine Spur. Ebensowenig wird Jeremia in jener Polemik an die falschen Propheten denken, die er nicht als „Schreiber" bezeichnet haben würde. Ob er mit den Geboten der „Schreiber" solche Gesetze meinte, die in der priesterlichen Schrift des Pentateuchs enthalten sind, oder nur ältere, die ihnen zu Grunde liegen, ist freilich nicht zu entscheiden. Auch das letztere wäre für die Anschauung von der Entstehung der uns vorliegenden priesterlichen Gesetzgebung nicht unwichtig.

§ 50. 3.

Während die Berührungen zwischen den vorexilischen Propheten und dem Pentateuch nur vereinzelt und mehr oder weniger unsicher sind, häufen sich bei dem exilischen Propheten Ezechiel, der zum Propheten berufen wurde im fünften Jahre der Gefangenschaft des Königs Jojachin, d. i. im Jahre 593 v. Chr., Beziehungen nicht nur zu dem Deuteronomium, das ihm zweifellos vorlag, sondern auch zu der priesterlichen Schrift.

1) Jer. 8,8. 2) Jer. 2,8.

Die Frage ist, ob in dieser Schrift oder aber bei Ezechiel das Ursprüngliche gefunden werden müsse. Es bestehen viele, allerseits anerkannte Gemeinsamkeiten des ganzen Buches Ezechiel mit der priesterlichen Schrift in Sprache und Darstellungsweise, bei denen sich kaum entscheiden lässt, wo das Original und wo die Nachahmung zu suchen ist. Ganz besonders aber kommt in Betracht der letzte Abschnitt des Buches Ezechiel [1], wo der aus priesterlichem Geschlecht abstammende Prophet ein Bild der Theokratie entwirft, wie sie in dem neuen Jerusalem hergestellt werden soll, und die Ordnungen dieses zukünftigen Gottesstaates aufzeichnet.

Die Vertreter der Graf'schen Hypothese beurtheilen Ezechiel als den Vorgänger des Gesetzes der priesterlichen Schrift und finden bei ihm namentlich den erstmaligen Versuch, eine Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten herzustellen, während in der priesterlichen Schrift die später abgeschlossene Classificierung vorliege. Ezechiel, meint man, bilde die Brücke von den „Levitenpriestern", d. h. den priesterlichen Leviten des Deuteronomiums, zu den Leviten und Aaronidischen Priestern der priesterlichen Schrift. Wie mir scheint, hat Ezechiel die Gesetzgebung dieser Schrift, wenn auch nicht in ihrer abgeschlossenen, so doch in einer ältern Gestalt, vielmehr zur Voraussetzung. Die bei vielfachen Uebereinstimmungen vorhandenen Abweichungen der Gesetze in der priesterlichen Schrift einerseits, bei Ezechiel andererseits machen die Annahme nothwendig, dass einer von diesen beiden Gesetzgebern den andern fortbilden und dadurch abrogieren wollte. Nun konnte wohl der exilische Prophet das nach seinem Urtheil mit dem Zusammenbrechen des alten israelitischen Staatslebens hinfällig gewordene ältere Gesetz für seinen Zukunftsstaat als nicht mehr giltig ansehen; ein Gesetzgeber aber der nachexilischen jüdischen Gemeinde würde die dem Zukunftsstaat geltenden Vorschriften des exilischen Propheten, als für eben jene Gemeinde bestimmt, schwerlich bei Seite geschoben haben.

Ezechiel hat statt der Stiftshütte der priesterlichen Schrift das Bild eines in der Grundanlage damit übereinstimmenden,

---

1) Ez. c. 40—c. 48.

aber doch in vielen Einzelheiten davon verschiedenen Tempels für das neue Jerusalem. Beides sind ideale, keinem wirklichen Heiligthum vollkommen entsprechende Schilderungen. Es ist schwer zu begreifen, wie ein nachexilischer Gesetzgeber sich hätte veranlasst finden können, das für den Zukunftsstaat bestimmte Idealbild eines von ihm im allgemeinen befolgten Propheten durch ein neues zu ersetzen. Hatte aber Ezechiel die Schilderung der Stiftshütte in einer von ihm für Mosaisch gehaltenen Gesetzgebung vor sich, so muss er dies Heiligthum angesehen haben nicht als ein Idealbild, was es thatsächlich war, sondern als das wirklich einmal vorhanden gewesene Heiligthum der Mosaischen Zeit. Von diesem abzuweichen, konnte er sich durchaus berechtigt fühlen: die Bestimmung des wandernden Heiligthums ging mit der Sesshaftigkeit Israels in Kanaan zu Ende; an die Stelle jenes alten Heiligthums war der Salomonische Tempel getreten und auch dieser untergegangen. Für die Wiederherstellung des Cultus war jetzt ein neuer Tempel erforderlich, dessen Bild Ezechiel zeichnet. — Die Stiftshütte der priesterlichen Schrift enthält die heilige Lade, die thatsächlich der Salomonische Tempel enthielt. In Ezechiels Tempel fehlt sie, wie ebenso der wirklich erbaute nachexilische Tempel sie entbehrte. Bei der Zerstörung Jerusalems, vielleicht schon früher, war sie untergegangen, und Ezechiel lässt statt dieses Zeichens der göttlichen Gegenwart die Lichterscheinung, die Kabod Gottes selbst, ohne irdisches Unterpfand in den neuen Tempel einziehen. Die Darstellung der priesterlichen Schrift steht hier dem vorexilischen Tempel näher als die Ezechiels.

Es ist richtig, worauf die Vertreter der Graf'schen Hypothese sich berufen, dass Ezechiel als etwas Neues einen Unterschied setzt zwischen den Söhnen Zadoks, d. h. den jerusalemischen Priestern, den Nachkommen des Priesters Salomos, die Ezechiel ausschliesslich als Priester anerkannt wissen will, und zwischen solchen Leviten, die vormals priesterliche Rechte ausgeübt haben, in Zukunft aber nicht mehr ausüben sollen, weil sie dem Volk Anlass gegeben haben zum Götzendienst.[1] Gemeint sind offenbar mit diesen Leviten die frühern

1) c. 44.

Höhenpriester. Es ist aber kaum richtig, dass Ezechiel die Unterscheidung zwischen höhern und niedern Heiligthumsdienern, die in der priesterlichen Schrift wie bestehend dargestellt wird, überhaupt erst aufgebracht habe. Vielmehr scheint er einen solchen Unterschied als bereits bestehend vorauszusetzen, indem er an einer Stelle, ohne Rücksicht auf die für die Zukunft bestimmte Degradierung der höhendienerischen Leviten und schon ehe er hiervon überhaupt geredet hat, „die Priester, die Hüter der Hut des Hauses" und „die Priester, die Hüter der Hut des Altars" unterscheidet. Nur auf die letztern scheint er mit den Worten: „das sind die Söhne Zadoks" hinzuweisen.[1]) Dass es sich hier um einen bereits bestehenden Unterschied handelt, geht doch wohl daraus hervor, dass Ezechiel nur an dieser einen Stelle auch die niedere Classe als Kohanim, „Priester", bezeichnet. Wahrscheinlich fand er diesen Ausdruck auch für die niedere Classe im Gebrauch vor. Er vermeidet ihn für die „Leviten", die frühern Höhenpriester, absichtlich, weil sie eben nicht mehr eigentliche Priester sein sollen. Sie werden aber von ihm[2]) als „Diener des Hauses" bezeichnet, entsprechen also ihrer Aufgabe nach den Kohanim zweiten Grades. Es kann sich bei der Unterscheidung zwischen Priestern ersten und zweiten Grades, wenn Ezechiel sie als bestehend voraussetzt, nur um die Verhältnisse des Personals am jerusalemischen Tempel handeln; sie bedarf also zu ihrer Erklärung jener ausserjerusalemischen Leviten, die von Ezechiel degradiert werden, nicht. Diese sollen vielmehr, wenn die vorgetragene Auffassung richtig ist, in die Classe der „Priester" zweiten Grades aufgenommen werden.

Wichtiger noch als diese Voraussetzung einer bereits bestehenden Rangordnung des Heiligthumspersonals scheinen mir zu sein die von Ezechiel den dienenden Leviten gestellten Aufgaben. Er überträgt ihnen das Schlachten der Opferthiere[3]) und das Kochen der Opfer.[4]) Hierin hat er zweifellos das Secundäre gegenüber der priesterlichen Schrift, nach welcher der Opferdarbringer selbst das Opfer zu schlachten hat und nur die Priester, nicht die Leviten, sich mit dem Opfer be-

1) c. 40,45f. 2) c. 45,5. 3) c. 44,11. 4) c. 46,24.

schäftigen sollen. Ezechiels Vorschriften ferner für die Absonderung des Heiligen von dem Volke, wie die Priester sie zu beobachten haben, gehen über die Vorschriften der priesterlichen Schrift hinaus. Nur Ezechiel ist bedacht, die Berührung des Volkes mit den Priesterkleidern [1]) und den Opfern [2]) zu verhüten. Durch diese Fortbildungen des Gesetzes der priesterlichen Schrift zeigt sich Ezechiel in diesen besondern Fällen als der spätere.

Für die Levitenstädte jener Schrift hat er ein Analogon in der Einrichtung eines Priester- und Levitenlandes. Dieses liegt um das Heiligthum herum; die Levitenstädte der priesterlichen Schrift sind im Lande zerstreut. [3]) Ezechiels Einrichtung passt um so vieles besser für die Voraussetzung eines einzigen Heiligthums, die er mit der priesterlichen Schrift theilt, dass nicht verständlich ist, wie der Verfasser dieser Schrift als der spätere auf seine andersartige Anordnung der Levitenstädte verfallen sein sollte.

Auf das umgekehrte Verhältniss Ezechiels zur priesterlichen Schrift scheint dagegen zunächst der Umstand zu verweisen, dass Ezechiel für den Hohenpriester, der in der priesterlichen Schrift die Spitze der Priesterschaft bildet und eine einzigartige Mittlerstellung einnimmt, in seinem Zukunftsstaat keine Stelle hat. Es ist dies aber kein Zeichen dafür, dass Ezechiel einen Hohenpriester noch nicht kannte. In dem „Fürsten“ des Ezechielischen Zukunftsstaates sind königliche und priesterliche Prärogativen vereinigt. Dieser Fürst entspricht aber nicht nur nicht dem Hohenpriester der priesterlichen Schrift sondern auch nicht dem vorexilischen König, dessen Namen er bezeichnender Weise nicht trägt. Wie Ezechiel der Vermittelung des cultischen Verkehrs mit der Gottheit durch die heilige Lade für seinen Idealstaat nicht bedarf, so auch nicht der Vermittelung durch einen einzigartigen Priester. Er hat in seinem Zukunftsstaat nicht einmal einen Platz für einen derartigen Oberpriester, wie ihn nach dem Königsbuch der vorexilische Tempel wirklich besass. Die menschlichen Häupter und Mittler des Volkes sind in Ezechiels

---

1) c. 44,19. 2) c. 46,19 f.

3) Ez. 45,1 ff.; 48,10 ff. — Num. 35,1 ff. Jos. 21,1 ff.

Zukunftsstaat an Bedeutung herabgedrückt, weil in diesem Staate Gott selbst in anderer Weise den gegenwärtigen Mittelpunkt bilden wird als es in dem vorexilischen Staate der Fall gewesen war. Einige Decennien nach Ezechiel stand, wie wir von dem zeitgenössischen Propheten Sacharja erfahren, ein Hoherpriester in unbestrittener Würdestellung neben dem Davididen Serubabel an der Spitze der neuen jüdischen Colonie. Es ist nicht anzunehmen, dass in der kurzen Zwischenzeit seit Ezechiel das hohepriesterliche Amt sich nicht nur in der Wirklichkeit sondern auch in der Idee neu gebildet haben sollte.

Unter den von Ezechiel genannten Festen [1]) fehlt das Wochenfest und der Versöhnungstag. Ezechiel hat statt des Versöhnungstages eine einfachere Versöhnungsfeier am ersten Tage des ersten und des siebenten [2]) Monates. Diese einfachere Feier macht als solche allerdings den Eindruck, die Vorbereitung zu sein auf den in der vorexilischen Geschichte nirgends erwähnten Versöhnungstag. Diesen kennt unter den pentateuchischen Bestandtheilen allein die priesterliche Schrift. Mir scheint es durchaus nicht undenkbar, dass das Gesetz über den Versöhnungstag [3]) und die anderweitigen im Gesetz der priesterlichen Schrift zerstreuten Stellen, die auf ihn hinweisen, spätere Einschaltungen in das System der priesterlichen Schrift sind [4]), wofür die in dieser sonst nicht vorkommenden eigenartigen Vorstellungen jenes Gesetzes, namentlich die Vorstellung von dem wie ein Widerpart Gottes dargestellten Asasel, sprechen. Es darf noch hingewiesen werden auf die vereinzelte Stellung dieses Gesetzes zwischen solchen gesetzlichen Abschnitten, die anscheinend aus anderm Zusammenhang in die priesterliche Schrift oder vielleicht nicht einmal in diese sondern erst später in den Pentateuch aufgenommen wurden. Uebrigens wäre an und für sich wohl möglich, dass Ezechiel, obgleich er das Gesetz vom Versöhnungstag kannte, es ersetzte durch jene analogen Bestimmungen. Den Versöhnungstag konnte er in seinem Gesetz nicht gebrauchen; denn dies Fest ist ohne Hohenpriester

1) c. 45,18 ff.

2) So nach nothwendiger Aenderung c. 45,20 (s. Smend, Cornill zu d. St.).

3) Lev. c. 16. 4) So zuerst Reuss.

unmöglich. Das von Ezechiel ebenfalls nicht erwähnte Wochenfest gehörte nach Bundesbuch und Deuteronomium zu den drei alten Wallfahrtsfesten. Ezechiel hat es willkürlicher Weise unberücksichtigt gelassen. Darnach darf man aus seinem Schweigen über den Versöhnungstag auf keinen Fall schliessen, dass er die priesterliche Schrift überhaupt nicht kannte.

Die Abgaben an das Cultuspersonal sind im Gesetz der priesterlichen Schrift reichlicher bemessen als bei Ezechiel. Dieser sagt nichts davon, dass die Erstgeburt an die Priester [1]), der Zehnte an die Leviten [2]) abzuliefern sei. Nach dem Deuteronomium wird der Zehnte der Feldfrucht und die Erstgeburt von Rindern und Kleinvieh zu Opfermahlzeiten des Besitzers und seines Hauses verwendet. [3]) Hier sieht es allerdings so aus, als ob die Bestimmungen der priesterlichen Schrift eine Weiterbildung im Interesse der Priesterschaft seien. Sicher wird aus jenen Angaben zu entnehmen sein, dass Erstgeburt und Zehnter zur Zeit des Deuteronomikers und wohl auch noch bis auf Ezechiel, der vom Zehnten und von der Erstgeburt überhaupt nicht redet, nicht wirklich an das Heiligthumspersonal abgeliefert wurden. Aber die von der priesterlichen Schrift aufgestellte Forderung, dass beides den Dienern der Gottheit gehöre, steht der alten Anschauung, dass der Zehnte und die Erstgeburt der Gottheit, d. h. dem Heiligthum, zu geben sei [4]), näher als die Opfermahlzeiten des Deuteronomiums. Desshalb ist doch denkbar, dass die Anordnungen der priesterlichen Schrift über den Zehnten und die Erstgeburt als rein theoretische Forderungen den differierenden Bestimmungen des Deuteronomiums und dem Schweigen Ezechiels vorausgingen.

§ 51. 4.

Eine ganz besonders auffallende und längst bemerkte Verwandtschaft zeigt sich zwischen Ezechiels Gesetz und

---

Literatur zu § 51: August Klostermann, Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz, in: Der Pentateuch, 1893, S. 368—418 (zuerst 1877). L. Horst, Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel, 1881.

---

1) Num. 18,15 ff. 2) Num. 18,21. 24 ff. 3) Deut. 14,22 ff.; 15,19 ff.
4) Gen. 28,22 *E*. Ex. 22,29.

jenem von uns als Heiligkeitsgesetz bezeichneten Theile [1]), der aus dem Gesamtkörper der priesterlichen Schrift auszuscheiden ist. Die Verwandtschaft tritt sowohl in der sachlichen Behandlung einzelner Materien als auch namentlich im Sprachgebrauch hervor. Es ist nicht anzunehmen, dass Ezechiel einen einzelnen Abschnitt aus einem ihm vorliegenden grössern Gesetzbuch sich zur besondern Nachahmung auserwählte, noch weniger, dass ein nachezechielischer Gesetzgeber sich nur in einer einzelnen Partie seiner Gesetzgebung an Ezechiel anschloss, sondern durch die Verwandtschaft zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetz wird die ganz unabhängig von diesem Zusammenhang gewonnene Beobachtung [2]) bestätigt, dass in jenem Theile des Buches Leviticus ein besonderes, in die priesterliche Schrift hineingearbeitetes Gesetzbuch enthalten ist.

Die Annahme, dass Ezechiel selbst als Verfasser des Heiligkeitsgesetzes anzusehen sei [3]), wird durch die Gemeinsamkeiten des Sprachgebrauchs, die sich genugsam aus Nachahmung erklären lassen, nicht gefordert und ist um eines sachlichen Widerspruchs willen nicht annehmbar, auch wenn man die Möglichkeit zugibt, dass Ezechiel in verschiedenen Perioden seines Lebens differierende Gesetze aufgestellt habe. Von vornherein ist es aber wenig wahrscheinlich, dass er einmal in seiner Eigenschaft als Prophet eine ausdrücklich dem zukünftigen Gottesstaat geltende Ordnung aufstellte und daneben zu einer andern frühern oder spätern Zeit im Namen Moses eine ähnliche Gesetzgebung als eine angeblich uralte concipierte. So wie wir die Anordnung des Heiligkeitsgesetzes über die Schlachtungen glauben verstehen zu müssen, passt sie überdies in keiner Weise für Ezechiel. Während dieser in seinem Buch unentwegt auf dem deuteronomischen Standpunkt verbleibt, dass nur der jerusalemische Tempel der legale Opferort sei, scheint in jener Anordnung des Heiligkeitsgesetzes [4]) ursprünglich eine Mehrheit von Mikdaschim als berechtigt vorausgesetzt zu sein. [5]) Das Heiligkeitsgesetz, das die Vertreter

1) Lev. c. 17—c. 26. 2) S. oben S. 143 ff.

3) Graf, Kayser, Horst. Eine Ueberarbeitung durch Ezechiel nimmt Kittel an.

4) Lev. c. 17. 5) S. oben S. 144.

der Graf'schen Hypothese (auch abgesehen von der nur vereinzelt angenommenen Identität seines Verfassers mit Ezechiel) zumeist in die Zeit Ezechiels verlegen, ist dann vielmehr vordeuteronomisch und älter als Ezechiel.[1])

Da das Heiligkeitsgesetz in seinem Schlussabschnitt[2]) Ueberarbeitung aus der Zeit des Exils aufweist[3]), also jedenfalls in der exilischen Zeit noch als selbständige Schrift existierte, so wird anzunehmen sein, dass es dem Propheten Ezechiel noch unverbunden mit der priesterlichen Schrift vorlag. Die Einarbeitung des Heiligkeitsgesetzes in die priesterliche Schrift kann also in jedem Fall erst in exilischer oder nachexilischer Zeit erfolgt sein. Dass der Verfasser der priesterlichen Schrift selbst es seiner Darstellung einverleibte, ist nicht mit Nothwendigkeit anzunehmen. Ein späterer Redactor kann das Heiligkeitsgesetz in die priesterliche Schrift hineingearbeitet haben, indem er seinerseits dem System und Stil dieser Schrift sich anschloss[4]), ebenso wie die deuteronomistischen Redactoren Schreibart und Vorstellungen des deuteronomischen Gesetzes sich aneigneten.

Ezechiel scheint auch den Schlussabschnitt des Heiligkeitsgesetzes vor sich gehabt zu haben. Er hat besonders viele Berührungen gerade mit diesem Abschnitt und ist in einem Punkte[5]) deutlich der abhängige Theil: die in dem Schlussabschnitt des Heiligkeitsgesetzes verbundenen und offenbar dem Gedanken nach zusammenhängenden Drohungen von der Sendung der Thiere des Gefildes (bei Ezechiel erklärend: „böse“ Thiere) und der Ausrottung des Viehs hat Ezechiel in zwei getrennte Drohungen zerlegt.

§ 52. 5.

Die aus dem Propheten Ezechiel gewonnenen Urtheile über den Pentateuch sind zu erproben an den Aussagen der nachexilischen Literatur. Vor allen andern kommen die Aussagen der Bücher Esra und Nehemia in Betracht, weil die

1) S. oben S. 147f. Für vorezechielische Abfassung auch Klostermann. Nach Driver sind „wenigstens die wichtigsten und am meisten charakteristischen Gesetze“ in *H* älter als Ezechiel.

2) Lev. 26,3ff. 3) S. oben S. 147. 4) Ebenso Kittel.

5) Ez. 5,17; 14,13. 15; vgl. Lev. 26,22.

darin geschilderte Zeit, über welche diese Bücher zum Theil aus den Aufzeichnungen der in ihr handelnd auftretenden Männer berichten, fraglos in irgendwelcher Weise epochemachend gewesen ist für die Geschichte des Pentateuchs.

Seitdem die Wissenschaft angefangen hat, sich mit dem Alten Testament in historisch-kritischem Verfahren zu beschäftigen, ist immer wieder die Meinung aufgetaucht, dass dem Manne, der den Verhältnissen der nachexilischen jüdischen Gemeinde Ordnung und Festigkeit verlieh, dem priesterlichen Schriftgelehrten Esra, der nach der gewöhnlichen chronologischen Ansetzung im Jahre 458 v. Chr.[1]) an der Spitze einer aus Babylonien zurückkehrenden jüdischen Volksmasse nach Jerusalem kam, ein wesentlicher Antheil an der Abfassung oder Redaction des Pentateuchs zufalle.[2]) Dieser Anschauung liegt die unbestreitbare Thatsache zu Grunde, dass, wahrscheinlich im Jahre 445 v. Chr. oder um einige Jahre später[3]), auf Esras Veranstaltung zum ersten Mal dem jüdischen Volk ein ihm neues Gesetzbuch vorgelesen wurde.[4]) Die Erzählung, welche dies berichtet, gehört, so wie sie uns vorliegt, weder den Originalmemoiren Esras noch denen Nehemias an, sondern einer um etwas spätern Quelle, ist aber nach bestimmten Indicien wahrscheinlich auf die Memoiren Esras zurückzuführen. Der Bericht darf also als auf guter Kunde beruhend angesehen werden und trägt an sich selbst durchaus den Stempel der Glaubwürdigkeit. Nach dem Eindruck, den die Verlesung auf das Volk macht, und nach den daraufhin getroffenen Massnahmen ist nicht zu bezweifeln, dass das verlesene Gesetzbuch, wenigstens grossentheils, bis dahin dem Volk unbekannt gewesen war, ebensowenig daran, dass dies Gesetzbuch das Gesetz der priesterlichen Schrift entweder neben andern Gesetzkörpern mitenthielt oder dass es allein eben jenes Gesetz, und zugleich doch wohl die ganze priesterliche Schrift, enthielt. Auf die Verlesung hin wird sofort die Feier des Laubhüttenfestes begangen in der Weise, wie es in dem Gesetz der priesterlichen Schrift angeordnet ist und zwar in einem Abschnitt, der dem Heiligkeitsgesetz eingearbeitet ist[5]); in

1) S. darüber unten § 75. 2) S. oben S. 62. 74; vgl. S. 60f.

3) S. darüber unten § 76. 4) Neh. c. 8.

5) Neh. 8,15. 18; vgl. Lev. 23,40. 39 und dazu oben S. 146.

dem Gesetzbuch Esras scheint also dies Gesetz bereits als ein Bestandtheil der priesterlichen Schrift gestanden zu haben. Ferner wird nach der Verlesung des Gesetzes die Ablieferung der Erstlinge und Erstgeburten, der Reschit und des Zehnten dem Gesetz der priesterlichen Schrift entsprechend eingeführt [1]), ebenso in dessen Sinne Fürsorge getroffen für Schaubrode, tägliches Speis- und Brandopfer, für Opfer der Sabbate, Neumonde, Feste und für andere Opfer, speciell für Sündopfer. [2])

Da jene Verlesung eine Parallele bildet zu der frühern des deuteronomischen Gesetzes, so hat man annehmen zu müssen geglaubt, dass, wie das deuteronomische Gesetz nicht um vieles älter sei als seine erstmalige Bekanntmachung unter Josia, ebenso der „Priestercodex“ nicht viel älter sein werde als die Zeit Esras, vor der sichere Spuren seines Vorhandenseins sich nicht nachweisen liessen. Die Vertreter der Graf'schen Hypothese haben meist angenommen, dass das neue Gesetzbuch in Babylonien entstanden und von dort durch Esra im Jahre 458 mitgebracht worden sei. Letzteres ist gewiss richtig; die Entstehung des Gesetzes in der babylonischen Judenschaft ist damit noch nicht erwiesen. Das von Esra publicierte Gesetzbuch enthielt, wie mir mit Andern zweifellos zu sein scheint, nicht einzig den „Priestercodex“. In Esras Gesetzbuch stand offenbar ein ausdrückliches Verbot des Connubiums mit den Kanaanitern. [3]) Im Gesetz der priesterlichen Schrift ist ein solches Verbot nicht enthalten, wohl aber im sogenannten zweiten Dekalog und im Deuteronomium. [4]) Mindestens eine von diesen beiden Gesetzsammlungen muss darnach in dem Gesetzbuch Esras aufgenommen gewesen sein. Ebenso wie in diesem Fall eine längst vorhandene, auch längst anerkannte Gesetzgebung von Esra nur auf's neue sanctioniert wurde, kann auch das Gesetz der priesterlichen Schrift schon vor Esra vorhanden gewesen sein. Das freilich ist ein unbestreitbares Novum in Esras Zeit, dass eben dieses Gesetz jetzt zum Volksgesetz erhoben wird. Dafür, dass es als solches vor Esra nicht anerkannt war, zeugt Alles, was wir von der Geschichte Israels bis auf diese Zeit wissen.

---

1) Neh. 10,36ff.; vgl. Num. 18,12ff. 2) Neh. 10,34. 3) Neh. 10,31. 4) Ex. 34,15f. Deut. 7,3f.

Der Eindruck, dass was in dem Bericht des Buches Nehemia nach der Gesetzesverlesung erfolgt[1]), sich nicht speciell auf das Gesetz der priesterlichen Schrift beziehe, ist so stark, dass von bestimmter Seite die Anschauung aufgestellt worden ist, diese Schilderung einer Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz gelte überhaupt nicht dem Gesetz der priesterlichen Schrift und setze die Bekanntschaft mit ihm nicht voraus. Wo sie vorausgesetzt zu sein scheine, handle es sich um Grundsätze dieses Gesetzes, die schon vor seiner Veröffentlichung sich geltend gemacht hätten. Man hat, von dieser Annahme ausgehend, vorgeschlagen, die Folge des Berichtes im Buche Nehemia an diesem Punkt umzukehren und die Verpflichtung des Volkes vor die Gesetzesverlesung zu stellen[2]), sodass diese Verpflichtung sich nicht auf das unter Esra bekannt gemachte Gesetz beziehen würde. Allein dann versteht man nicht, wesshalb eine Verpflichtung vorgenommen wird. Sie findet nur dann eine Erklärung, wenn sie sich eben auf die vorangegangene Bekanntmachung des Gesetzes bezieht. Andernfalls wäre mindestens nach dieser Bekanntmachung eine neue, dem neuen Gesetz geltende Verpflichtung zu erwarten.

Es wird also bei der Annahme zu verbleiben sein, dass die Gesetzesverlesung unter Esra das Gesetz der priesterlichen Schrift in einer Linie mit andern Gesetzen publicierte, die schon längst vorhanden und auch bekannt waren. Es handelt sich also, mindestens zum Theil, nicht um die Publicierung einer neuen, eben erst entstandenen Gesetzgebung. Auch die Entstehung des unter Esra mitverlesenen Gesetzes der priesterlichen Schrift lässt sich meines Erachtens in der Zeit Esras oder kurz vorher nicht begreifen. Das zwar ist noch nicht ein unbedingter Gegenbeweis, dass Alles, was wir von der Person Esras wissen, ihn entschieden charakterisiert als einen des Studiums des Gesetzes beflissenen Schriftgelehrten, der lediglich ein Restaurator des Altherkömmlichen war und in gutem Glauben sein wollte. Esra selbst braucht ja nicht an der Entstehung des neuen Gesetzes betheiligt gewesen zu sein. Es wäre aber dann mindestens auffallend, dass ein

1) Neh. c. 9f.

2) W. H. Kosters, *Het herstel van Israël in het Perzische tijdvak*, Leiden 1894, S. 87ff.: Neh. 7,73b—8,18 nach Neh. c. 9 und c. 10 zu stellen.

Gesetz, welches erst nach der Wirksamkeit Ezechiels, also in der Zeit zwischen 570 und 458 v. Chr., neu entstanden wäre und die Bestimmungen Ezechiels fortgesetzt, aber sich in einen Gegensatz zu den bis auf diesen Propheten vorhandenen Vorschriften gestellt hätte, von Esra wenigstens dem Geiste nach für die altmosaische Tora gehalten worden wäre. Ihm würde, wenn das Bild nur einigermassen zuverlässig ist, das in seinen eigenen Aufzeichnungen und den Nachrichten über ihn uns vorliegt, die nicht nur formelle sondern auch inhaltliche Neuheit eines von den babylonisch-jüdischen Gelehrten geschaffenen Gesetzes schwerlich entgangen sein.

Auch der Inhalt des Gesetzes der priesterlichen Schrift entspricht in manchen Partieen durchaus nicht den unter Esra bestehenden Verhältnissen. Namentlich ist in der Gliederung der Priesterschaft eine auffallende Divergenz zu beobachten zwischen dem unter Esra Bestehenden und dem in dem Gesetz der priesterlichen Schrift Geforderten. Hier nur zwei Gruppen der Heiligthumsdiener: Priester und Leviten; dort ein vielfach gegliedertes Tempelpersonal: Priester, Leviten, Sänger, Thorhüter und Tempelsklaven. Die Abgrenzung der Leviten von den Priestern ist im Gesetz der priesterlichen Schrift, wie besonders die Erzählung von dem Aufstand Korahs zeigt, erst im Werden begriffen; in Esras Zeit war sie abgeschlossen, und weitere Kategorieen von untergeordneten Tempeldienern bestanden neben den Leviten. Ein nachexilischer Gesetzgeber, mochte er nun das Bestehende anerkennen oder abändern wollen, würde auf die concreten Verhältnisse eingegangen sein und die Gesetzgebung ihnen angepasst haben. Es ist nicht einzusehen, wesshalb damals, als die Priester die Leitung der jüdischen Colonie in ihren innern Angelegenheiten mit unbestrittener Machtvollkommenheit ausübten, ein priesterlicher Gesetzgeber verschleiernder und verwirrender Verallgemeinerungen in der Darstellung der Ordnung des Heiligthumspersonals sich bedient haben sollte. Auch die von dem Gesetz der priesterlichen Schrift vertretene Ausdehnung der zum Priesterthum Berechtigten über Eleasar, den vorgeblichen Stammvater Zadoks[1]), hinaus auf die Nach-

1) Esr. 7,1ff.

kommen des andern Aaron-Sohnes Itamar, passt schlecht zu den Verhältnissen in der Zeit Esras. Wir sehen aus Ezechiels Constructionen, dass während des Exils die altjerusalemischen Priester, die Zadokiden, sich ihrer Machtstellung den andern levitischen Priesterfamilien gegenüber vollbewusst waren. Dass aus dem Exil „Leviten", d. h. Nachkommen der ausserjerusalemischen Priester, als eine von den damaligen Priestern bestimmt gesonderte Kategorie zurückkehrten [1]), ist eine Folge der von Ezechiel errungenen übergeordneten Stellung der altjerusalemischen Priester, der Zadokiden. Wie sollte der Verfasser des Gesetzes der priesterlichen Schrift, der mit der Einzigartigkeit der Stiftshütte die Einzigartigkeit des jerusalemischen Tempels meint, der — woran kaum Jemand zweifelt — aus den Traditionen des jerusalemischen Tempels Material zu seinen Cultusgesetzen entnommen hat, der also fraglos selbst ein Zadokide war, wie sollte er dazu gekommen sein, ohne besondere Veranlassung (und eine solche ist nicht erfindlich) andern Familien diese in den frühern Zeiten niemals von ihnen ausgeübte Theilnahme an den heiligsten Verrichtungen des Tempeldienstes zu eröffnen? Seine Bezeichnung der Priester als „Söhne Aarons" wird aufgekommen sein zu einer Zeit, als ausserjerusalemische, d. i. nichtzadokidische, „Aaroniden" für die Zulassung am Tempelcultus gar nicht in Betracht kamen, weil sie die Zulassung nicht begehrten. Das kann aber nur die vorexilische und vorjosianische Zeit gewesen sein, als die nichtzadokidischen Priester noch an den vielen Heiligthümern beschäftigt waren. Besonders ist zu beachten, dass nicht erst nach der Rückkehr, als etwa ein grösseres Bedürfniss nach Priestern sich geltend machte, Nichtzadokiden unter die Priester aufgenommen wurden, dass vielmehr sogleich mit Esra das von dem Aaron-Sohn Itamar, nicht wie die Zadokiden von Eleasar, sich ableitende Haus Daniel [2]), offenbar unter Anerkennung seiner priesterlichen Eigenschaft, aus dem Exil zurückkam. Das ist ein Zeichen dafür, dass schon vor dem Jahre 458 in der Priesterschaft die Anschauung von dem priesterlichen Beruf aller „Aaroniden", ohne Rücksicht auf ihre specielle Ab-

---

1) Esr. 8,15—19 (vgl. c. 7,7). Neh. 7,43. 2) Esr. 8,2.

stammung von Zadok, feststand.[1]) Dann aber kann der Name „Söhne Aarons" in der priesterlichen Schrift schwerlich eine erst in der Zeit zwischen Ezechiel und Esra aufgekommene Bezeichnung der wirklich gemeinten „Söhne Zadoks" sein. Noch weniger lässt sich annehmen, dass in der Zeit zwischen Ezechiel und Esra nichtzadokidische Priester, also Nachkommen ausserjerusalemischer Priester, ihre Zugehörigkeit zu der Priesterschaft im Gegensatz zu den Bestimmungen Ezechiels durchzusetzen vermocht hätten.

Auch das ist zu beachten, dass die priesterliche Schrift den Hohenpriester ausstattet mit den Urim und Tummim, einem zu seiner Amtsgewandung gehörenden Mittel der Orakelertheilung, als dem specifischen Ausdruck seiner einzigartigen Mittlerstellung, dass aber in der nachexilischen Colonie die Urim und Tummim offenbar abhanden gekommen waren.[2])

Bei dieser Sachlage ist, wie mir scheint, Esra nicht als der Verfasser oder auch nur als der intellectuelle Urheber des Gesetzes der priesterlichen Schrift, überhaupt dies Gesetz nicht als in der Zeit Esras oder kurz vorher entstanden zu denken. Für Esra bleibt übrig die Publication des bis dahin nur in den Priesterkreisen cursierenden Gesetzbuches. Ihm selbst oder doch seiner Zeit wird eine redactionelle Bearbeitung des Gesetzbuches zufallen, höchst wahrscheinlich auch die Aufnahme von Novellen.[3]) — Esra wird in einem an ihn gerichteten Erlass des Königs Artaxerxes, der, im Buch Esra überliefert, allerdings schwerlich als ein echtes Document angesehen werden kann, mit einem Epitheton genannt, das ihn entweder als „Schreiber des Gesetzes" oder als „Schriftgelehrten im Gesetz" bezeichnet.[4]) Auch mit der ersten Auffassung der Worte könnte nur gesagt sein, dass er das Gesetz niedergeschrieben, nicht dass er es verfasst habe; denn für den Verfasser des Gesetzes wird Esra, auch wenn er es

---

1) Dagegen ist aus Neh. 7,63 ff. = Esr. 2,61 ff., auch wenn diese Liste wirklich aus der Zeit Serubabels stammen sollte, nicht unbedingt zu ersehen, dass schon unter Serubabel die Priester auf ihre Aaronidische Abstammung geprüft wurden, wie ich „Gesch. d. Priesterthums" S. 139 f. angenommen habe.

2) Neh. 7,65. Esr. 2,63; vgl. „Priesterthum", S. 140 f.

3) S. unten § 58. 4) Esr. 7,12.

war, sich gewiss nicht ausgegeben haben, da das Gesetz Mosaisch sein will. Noch weniger lässt sich denken, dass dem König Artaxerxes die Kunde dieser modernen Entstehung des Gesetzes zugekommen wäre und dass er sie in einem für die Juden bestimmten officiellen Schreiben verwerthet hätte. Ist der Erlass des Artaxerxes nicht authentisch, so verliert jene Bezeichnung Esras an Bedeutung. Es ist aber durchaus undenkbar, dass ein Späterer nach der Proclamierung des Gesetzes ihn mit jenem Epitheton als Verfasser des Gesetzes benennen wollte. Also ist aus dem Epitheton in keinem Fall etwas für die Herkunft des Gesetzes von Esra zu entnehmen.

Elftes Capitel.

Die zeitliche Stelle der priesterlichen Schrift des Hexateuchs.

1. § 53.

Fassen wir unsere einzelnen Urtheile über die zeitliche Stelle der priesterlichen Schrift zusammen, so ergibt sich für unsere Anschauung ein Resultat, das bei der Verwickeltheit der Sachlage und bei dem nicht unwesentlich abweichenden Urtheil gewichtiger Stimmen nur mit Reserve vorgetragen werden darf. Mit der „priesterlichen Schrift“ sind hier diejenigen Bestandtheile der ganzen so bezeichneten Quellenschrift gemeint, welche ein zusammenhängendes gesetzliches System mit seinem geschichtlichen Rahmen darstellen[1]), abgesehen von ältern in dies System aufgenommenen Bestandtheilen wie von später hineingearbeiteten Zusätzen.

Auf rein literaturgeschichtlichem Wege, d. h. durch Beobachtung literarischer Abhängigkeiten, lässt sich für die Abfassungszeit der priesterlichen Schrift Sicheres nicht gewinnen. Der Kritiker ist vorzugsweise auf die Beobachtung des cultus-

---

Literatur zu Capitel 11: C. Victor Ryssel, *De Elohistae Pentateuchici sermone commentatio historico-critica*, Leipzig 1878. F. Giesebrecht, Zur Hexateuchkritik: Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten, ZATW. 1881, S. 177—276.

---

1) Bei Kuenen P^2.

geschichtlichen Zusammenhangs angewiesen. Auf diesem Wege hat sich uns wie den meisten Neueren ergeben, dass jene Quellenschrift jünger ist als die Bestandtheile des jehovistischen Buches [1]), demnach keinenfalls früher angesetzt werden kann als um die Mitte der Königszeit.

Die weitere Annahme der Graf'schen Hypothese, dass die priesterliche Schrift auch jünger sei als das Deuteronomium und Ezechiel, hat zunächst viel Bestechendes. Es wird dadurch eine in den Hauptzügen scheinbar ununterbrochene Entwickelung der Gesetzgebung erzielt: das jehovistische Gesetz, nämlich das Bundesbuch, die einfachste unter allen uns im Alten Testament vorliegenden Gesetzgebungen, einen noch sehr wenig ausgebildeten Cultus voraussetzend, nimmt — was unbestreitbar ist — die erste Stelle ein; eine grössere Mannichfaltigkeit des Cultus bezeugt das deuteronomische Gesetz und macht den Ansatz zu einer Centralisation des Cultus; die Centralisation wird — das ist fraglos das am meisten in's Gewicht fallende Argument für diese Construction — in der priesterlichen Schrift als eine für die Mosaische Zeit bereits bestehende behandelt; die Brücke zwischen dem Deuteronomium und der priesterlichen Schrift bildet — so meint man — Ezechiel, von dem man urtheilt, dass er die in der priesterlichen Schrift vorausgesetzten Unterschiede innerhalb des Heiligthumspersonals erst geschaffen habe. [2])

Gegen diese Construction besteht vor allem das Bedenken, dass die priesterliche Schrift mit einer Grösse nicht rechnet, die seit der Geltendmachung des deuteronomischen Gesetzes in der Cultusgeschichte Israels eine wichtige Rolle spielt, mit den frühern Höhenpriestern und deren Nachkommen, die nach der Abschaffung der ausserjerusalemischen Cultusorte irgendwie anderweitig beschäftigt werden mussten. Der Deuteronomiker wollte sie am jerusalemischen Cultus theilnehmen lassen; Ezechiel wies ihnen niedere Dienstleistungen an; die Zeit Esras bemühte sich, sie factisch an die Vollziehung untergeordneter Verrichtungen zu gewöhnen. In der priesterlichen Schrift dagegen kommt von gewesenen Höhenpriestern oder deren Nachkommen nichts vor. Die Gesetzgebung dieser

1) S. oben S. 159 ff. 2) S. jedoch oben S. 186 f.

Schrift kennt neben den eigentlichen Priestern nur solche Leviten, die in ihren Dienstleistungen den aus dem Exil zurückkehrenden Thürhütern entsprechen; diese aber werden in der nachexilischen Colonie bestimmt unterschieden von den damals auf Grund der Ezechielischen Anordnungen in speciellem Sinn als „Leviten“ bezeichneten Nachkommen der Höhenpriester. Die Gesetzgebung der priesterlichen Schrift gilt darnach, so scheint es, einer Zeit, wo die in ihr berücksichtigten ausserjerusalemischen Priesterfamilien für das jerusalemische Heiligthum, auf das mit der Stiftshütte abgezielt wird, nicht in Betracht kamen. Dies kann nur die vordeuteronomische Zeit sein. Der Verfasser jenes Gesetzes hat weiter geschrieben zu einer Zeit, wo es für ihn, einen jerusalemischen Priester, d. h. einen Zadokiden, unbedenklich war, den antiken oder antikisierenden Namen der Aaroniden auf den engern Umfang der zadokidischen Priester von Jerusalem anzuwenden. Unbedenklich konnte dies wohl nur dann sein, wenn die etwa vorhandenen nichtzadokidischen Aaroniden mit den Zadokiden nicht in Concurrenz traten, weil sie ihre eigenen Heiligthümer besassen. Eine solche Zeit war wieder nur die vordeuteronomische. Aus nachexilischer Zeit erfahren wir von damals vorhandenen Aaroniden, die nicht zu den Zadokiden gehörten und trotzdem — nämlich auf Grund des Gesetzes der priesterlichen Schrift — Zulassung beanspruchten zu dem Dienst an dem einzigen bestehenden Tempel.[1])

Der Gesetzgeber der priesterlichen Schrift nimmt auf die besondern concreten Verhältnisse der nachexilischen Zeit keine Rücksicht.[2]) Solche Rücksichtnahme ist bei ihm auch für die vorexilischen Verhältnisse nicht erkennbar, soweit wir diese aus dem deuteronomischen Gesetz, den geschichtlichen und den prophetischen Schriften zu reconstruieren im Stande sind. Die priesterliche Gesetzgebung ist keiner bestimmten Zeit geradezu angepasst; sie bewegt sich vielfach in idealisierenden Voraussetzungen und Forderungen. Gerade dies wenig praktische Verfahren aber bekundet, eher als einen Gesetzgeber der nachexilischen, einen solchen der vorexilischen Zeit, wo die Verhältnisse für einen in priesterlichem Interesse

1) S. oben S. 197f. 2) S. oben S. 196ff.

arbeitenden Gesetzgeber viel weniger günstig lagen, wo seine Forderungen, auch die an und für sich realisierbaren, grossentheils nur erst frommer Wunsch sein konnten. Darnach glauben wir die priesterliche Schrift, nämlich — es sei nochmals präcisiert — die abgeschlossene Schrift mit ihrem priesterlichen System, abgesehen von den ältern darin aufgenommenen Bestandtheilen, abgesehen auch von verschiedenen Novellen, ansehen zu müssen als das Werk eines Priesters am vorexilischen Tempel zu Jerusalem, der eine Grundlage geben wollte für den in Jerusalem zu übenden Cultus und dabei idealisierend seine Wünsche umsetzte in die Schilderung eines für ganz Israel bestehenden einheitlichen Cultus. Dies Idealbild der Cultuscentralisation ist durchaus nicht, wie man gemeint hat, befremdlich für eine Zeit, deren Wirklichkeit mit ihren Höhenculten diesem Bilde ferne stand; denn der Verfasser jenes Gesetzbuches will nicht das Gegenwärtige schildern, sondern seiner Zeit ein Vorbild entgegenhalten in der Beschreibung der idealen Vergangenheit, der Mosaischen Zeit. Die Bewegung nach einer Centralisation des Cultus ist weit älter als das deuteronomische Gesetz. Die Propheten von Amos an haben darauf hingearbeitet. Nachdem der Deuteronomiker und Ezechiel die nach dem letztern nicht wieder angefochtene Anerkennung der Einzigartigkeit des jerusalemischen Tempels und seines Cultus erkämpft hatten, bedurfte es nicht mehr der mit der Tradition streitenden, nur aus polemischer Tendenz verständlichen Darstellung der priesterlichen Schrift, als hätte bei den Vätern vor und neben der Stiftshütte keinerlei anderer Cultusort bestanden. Für die vorexilische Zeit aber war die in diesem Idealbild gegebene Predigt sehr nothwendig.

Auf die Darstellung Israels als der „Gemeinde“, wie sie in der priesterlichen Schrift gegeben ist, wird mit scheinbarem Rechte für die Annahme nachexilischer Abfassung besonderes Gewicht gelegt. Allerdings ist erst in der nachexilischen Zeit das Volk Israel zu einer Cultusgemeinde — das und nicht eine politisch organisierte Gemeinde soll doch wohl das Wort *ʿēdāh* bezeichnen — geworden. Aber jene Darstellung ist die nothwendige Consequenz des Idealbildes von dem einzigen Opferzelt. War dieses in der Zeit Moses und Josuas vorhanden, dann musste sich damals Israel als

eine einzige Gemeinde um diesen Cultusmittelpunkt schaaren. Dass zur Zeit des Verfassers der priesterlichen Schrift Israel eine solche einzige Gemeinde bildete, ist damit nicht gesagt. Für den priesterlichen Verfasser hat Bedeutung und Interesse nur derjenige Theil Israels, welcher sich als eine Cultusgemeinschaft zu dem Tempel hält, und so denkt er in der geschilderten idealen Vergangenheit ganz Israel einzig als in eben diesem Verhältniss zum Heiligthum stehend.

2. § 54.

Den Verfassern der beiden ältesten Erweiterungen des Urdeuteronomiums, sowohl dem des erzählenden Exordiums [1]) als auch dem der Paränesen [2]) lag, wie mir scheint, das Gesetz der priesterlichen Schrift als ein esoterisches Mosaisches Gesetz vor. [3]) Der Verfasser der Paränesen gehörte nach einigen von ihm gegebenen Hinweisungen auf das Exil [4]) der exilischen Zeit an. Er ist mehr noch als andere vom Deuteronomium beeinflusste Schriftsteller von deuteronomischem und Jeremianischem Geist erfüllt. Darnach dürfen wir ihn nicht allzuweit von dem Deuteronomiker selbst abrücken. Wahrscheinlich also schrieb er im Anfang des Exils. Auch der erzählende Redeanfang des Deuteronomiums ist als während des Exils geschrieben anzusehen. [5]) Wenn wirklich schon diesen exilischen Deuteronomisten das Gesetz der priesterlichen Schrift als Mosaisches galt, so muss es auch aus diesem Grunde vorexilisch sein.

Ist die priesterliche Schrift vorexilisch, so wird sie aus der Zeit vor der Veröffentlichung des deuteronomischen Gesetzes herrühren. Die Gesetze dieser Schrift und des Deuteronomiums stehen in einem unverkennbaren Gegensatz. Das deuteronomische Gesetz tritt den Ansprüchen der jerusalemischen Priester auf ihre Alleinberechtigung zum Cultus entgegen und fordert für die Leviten vom Lande Gleichberechtigung. In der priesterlichen Schrift dagegen glaubten wir als Situation zu erkennen die kaum bestrittene, jedenfalls durch Collisionen mit auswärtigen Priestergeschlechtern unberührte Würde-

1) Deut. 1,6—4,40. 2) Deut. 4,44—11,32; c. 29f. 3) S. oben S. 120f.
4) S. oben S. 115f. 5) S. oben S. 115.

stellung der Priesterfamilie eines einzigen Heiligthums. Das deuteronomische Gesetz mit seiner Begünstigung der Landleviten, seiner Voraussetzung einfacherer Cultussitten, seinem als Prophet gedachten Mose ist die von mehr allgemeinisraelitischem als specifisch jerusalemischem, mehr prophetischem als priesterlichem Geist inspirierte Reaction gegen die in der priesterlichen Schrift niedergelegten jerusalemisch-priesterlichen Bestrebungen. Das deuteronomische Gesetz stellt die factisch an den verschiedenen heiligen Orten Judas bestehenden Bräuche dar gegenüber den in dem Gesetz der priesterlichen Schrift niedergelegten theilweise specifisch jerusalemischen, theilweise nur einem idealen Bereich angehörenden Cultusschilderungen. Schon der wirkliche Cultus zu Jerusalem war natürlich weiter entwickelt als der an den kleinern Heiligthümern geübte. Desshalb erweckt das Deuteronomium den Eindruck des Alterthümlichern, ohne dass es desshalb älter sein muss als das Gesetz der priesterlichen Schrift. Die jetzt gewöhnlich vertretene Anschauung, dass das deuteronomische Gesetz die zur Zeit seiner Entstehung am jerusalemischen Tempel übliche Opfersitte bezeuge und dass desshalb damals die abweichenden Opfervorschriften des Gesetzes der priesterlichen Schrift sich nicht einmal als in der Entstehung befindlich denken liessen, scheint mir auf einem Irrthum zu beruhen. Die deuteronomische Bestimmung, dass die Opferfeier am Heiligthum als ein Gemeinschaftsmahl zu halten sei, zu dem der Opfergeber seine Angehörigen, die Armen und den Leviten in seinen Thoren einzuladen habe, lässt sich in der Praxis schwerlich angewandt denken auf die Opferfeier an einem einzigen Cultusort, zu dem man von fernher zusammenkam, sondern setzt voraus, dass das Heiligthum sich in der Nähe befand. In der Uebertragung dieser Art der Opferfeier auf den einzigen Heiligthumsort bekundet der deuteronomische Gesetzgeber seine auch sonst hervortretende Art, die Möglichkeit der praktischen Durchführung wenig zu berücksichtigen.

Dass der Verfasser des deuteronomischen Gesetzes die priesterliche Schrift kannte, soll nicht behauptet werden. Uebt er eine Reaction gegen das in dieser Vertretene, so muss die Reaction sich doch nicht auf eben diese Schrift beziehen, sondern etwa nur auf die priesterlichen Bestrebungen, aus

denen sie hervorging. Da der Deuteronomiker nirgends Bekanntschaft mit der priesterlichen Schrift selbst bekundet, anscheinend aber ältere Bestandtheile dieser Schrift berücksichtigt[1]), so ist es wahrscheinlicher, dass er die priesterliche Schrift selbst nicht kannte. Wir haben dann kein Indicium dafür, dass diese Schrift älter ist als die Niederschrift des deuteronomischen Gesetzes; nur scheint sie älter zu sein als seine Publication.

Unsere Zeitbestimmung gilt aber in jedem Fall allein für eine ursprüngliche Gestalt des Systems der priesterlichen Schrift. Diese hat später mannichfache Erweiterungen erfahren. In der priesterlichen Schrift zeigt sich im allgemeinen das Bestreben, die Leviten im Unterschied von den Priestern nach ihrer geringern Würdestellung zu charakterisieren. Nur eine vereinzelte Darstellung[2]) sucht die Leviten zu heben, indem eine Weihehandlung bei Einführung der Leviten beschrieben wird, ähnlich derjenigen für die Priester — eine offenbare Dublette zu einer andern Darstellung der priesterlichen Schrift von einer weniger cäremoniellen Einsetzung der Leviten in ihr Amt.[3]) Jene Stelle rührt offenbar aus einer Zeit her, wo das Ansehen der Leviten gestiegen war. Es wird die Zeit nach Ezechiel sein, als durch die Erklärung der frühern Bamotpriester zu dienenden Leviten der Stand der Tempeldiener einen dem Priesterthum näher stehenden Charakter erhalten hatte, wie eine mehr priesterliche Färbung der levitischen Aufgaben bei Ezechiel und mehr noch später bei dem Chronisten zu finden ist. In dem erwähnten Stücke der priesterlichen Schrift ist dann ein exilischer oder nachexilischer Zusatz zu erkennen. Ebenso sind auch sonst noch spätere Bestandtheile auszusondern.[4])

3. § 55.

Ist wirklich die priesterliche Schrift in ihrem Hauptkörper vorexilisch und in dem angegebenen Sinne vordeuteronomisch, so kann dieser Hauptkörper doch, abgesehen von den ihm einverleibten Bestandtheilen des Heiligkeitsgesetzes und von

1) S. oben S. 161 ff. 2) Num. 8,5—22. 3) Num. 3,5 ff.
4) S. unten § 58.

den einzeln stehenden Torot[1]), keinenfalls um vieles älter sein als das deuteronomische Gesetz.

Als der Oberpriester Jojada im neunten Jahrhundert den Tempel mit königlichen Truppen besetzen liess, um Joas auf den Thron zu erheben[2]), wusste die jerusalemische Priesterschaft gewiss nichts von der bestimmten Voraussetzung der priesterlichen Schrift, dass nur „Leviten" im Heiligthum Dienste verrichten dürfen. An einen frühern Zeitpunkt als das Jahr 800 wird für die in dieser Schrift vorliegende Systematisierung des priesterlichen Gesetzes nicht zu denken sein. Wir werden aber noch weiter hinabzugehen haben bis in das siebente Jahrhundert hinein, da ein so bestimmt ausgeprägter Monotheismus wie derjenige der priesterlichen Schrift[3]) uns in der alttestamentlichen Literatur sonst erst seit dem Deuteronomium und Jeremia begegnet. Dieser theologische Standpunkt bildet das den Verfasser der priesterlichen Schrift mit der Jeremianischen und der nachjeremianischen Zeit Verbindende. Ueber Jeremia herabzugehen, nöthigt der Monotheismus der priesterlichen Schrift nicht.[4]) Dass diese Schrift für ihren Monotheismus nicht — wozu doch in der Gesetzgebung Veranlassung geboten wäre — polemisierend eintritt, wie die Erweiterer des Deuteronomiums es thun, indirect in dem Widerspruch gegen die Bamot auch der Deuteronomiker selbst, hängt zusammen mit der Schilderung eines idealen Zustandes in der priesterlichen Schrift. Es ist also nicht daraus zu schliessen, dass der Verfasser dieser Schrift zu einer Zeit schrieb, wo es der Polemik nicht mehr bedurfte.

Die zahlreichen Verschiedenheiten in Werthung und Gestaltung des Cultus wie in der Darstellungsweise bei dem Deuteronomiker und dem Verfasser der priesterlichen Schrift können Bedenken dagegen erwecken, beide einander so nahe zu rücken, wie es von uns geschehen. Aber im wesentlichen ist wohl allein der theologische Standpunkt das dem Verfasser der priesterlichen Schrift selbst Zugehörende. Im übrigen werden wir von ihm fast nur die Systematisierung seines Stoffes abzuleiten haben. Nach Abzug des Heiligkeitsgesetzes und

1) S. oben S. 154. 2) II Kön. 11,4 ff. 3) S. oben S. 98 f.
4) S. oben S. 102.

der Torot bleibt in dem systematisierenden Gerüst überhaupt nicht allzuviel eigentlich gesetzlicher Stoff übrig. Der gesamte Stoff, nicht nur der jener aufgenommenen Bestandtheile, wird in seinen Grundformen bedeutend älter sein als die Zeit, der wir den Verfasser der priesterlichen Schrift zuzuweisen haben. Als die Zeit der Ausbildung dieses Stoffes sind die Jahrhunderte zwischen dem Bundesbuch und der Systematisierung des priesterlichen Gesetzes, also nach unserer Auffassung zwischen etwa 900 und 619 v. Chr. — dem Datum der Veröffentlichung des Deuteronomiums als der äussersten Grenze — anzusehen. Einzelne der in der priesterlichen Schrift niedergelegten cultischen Bestimmungen können sogar der Grundlage nach möglicher Weise älter sein als das Bundesbuch, das sich mit speciellen Cultusvorschriften nicht beschäftigt. Andererseits scheint die Gestaltung der priesterlichen Gesetzgebung noch zu Jeremias Zeit im Fluss oder ihm doch als nicht einer fernen Vergangenheit angehörend bekannt gewesen zu sein, wenn er bei den die Tora zur Lüge wandelnden „Schreibern“ an priesterliche Gesetzesredactoren dachte.[1] Es ist also ein sehr weiter Zeitraum, über den wir die Formation dieser Cultusordnungen vertheilt denken. Auch wenn man urtheilen müsste, dass der Verfasser der priesterlichen Schrift erst weit später als im siebenten Jahrhundert geschrieben habe, wäre doch nicht anzunehmen und wird im vollen Umfang wohl von niemand angenommen, dass der ganze ritualistische Stoff, den jener über das Deuteronomium hinausgehend bietet, erst der nachezechielischen, auch nicht, dass er der nachdeuteronomischen Zeit angehöre. So völlig unvermittelt konnte dieser Stoff nicht im sechsten oder fünften Jahrhundert geschaffen werden. Die Quelle, aus der er geschöpft wurde, muss zuletzt in jedem Fall vorzugsweise die vorexilische priesterliche Praxis sein. Man kommt über einen Unterschied zwischen dem deuteronomischen Gesetz und dem gleichzeitigen priesterlichen Ritual niemals ganz hinaus. Durch die Hinausschiebung der Codificierung des Rituals in exilische oder nachexilische Zeit wird das Nebeneinander des Differierenden nur scheinbar oder doch nur theilweise aufgehoben.

---

1) S. oben S. 184.

Zur Geschichte des alttestamentlichen Cultus sind vielleicht neue Aufschlüsse zu erwarten aus Parallelen, die sich sowohl in südarabischen Inschriften als in assyrisch-babylonischer Literatur zu finden scheinen. Bei den arabischen Parallelen wird wohl nur an uralte Zusammenhänge zu denken, bei den babylonischen aber zu untersuchen sein, inwieweit hier etwa exilische Berührungen zu Grunde liegen. An dem allgemeinen Urtheil über die intern israelitische Fortbildung des Cultus wird dadurch kaum Wesentliches geändert werden.

Wie wir den in dem Gesetz der priesterlichen Schrift niedergelegten Stoff in langsamer Entwickelung entstanden denken, so wird auch die der priesterlichen Schrift eigenthümliche Darstellungsweise und Sprachform sich allmählich gebildet haben. Mit der in jedem Fall durch die Tradition in feste Formeln gebundenen Handhabung der Cultushandlungen wird zugleich eine besondere Form der specifisch priesterlichen Sprache entstanden sein, die einen Einfluss über das Gebiet des Cultus hinaus zunächst nicht gewonnen zu haben braucht. Es ist bei unserer Auffassung nicht befremdlich, dass die Sprache der priesterlichen Schrift nicht nur von derjenigen der vordeuteronomischen und vorjeremianischen Literatur sehr verschieden ist, sondern auch mit der Sprache der Jeremianischen Zeit nur einzelne Gemeinsamkeiten hat und dass erst seit Ezechiel in der alttestamentlichen Literatur Berührungen mit der Sprache der priesterlichen Schrift sich häufen. Dass zuerst in der Jeremianischen Zeit überhaupt Anklänge an die besondere Sprache dieser Schrift vorkommen, so bei Jeremia selbst, ist der Annahme einer Codificierung ihres Gesetzes gerade um diese Zeit günstig. Die nähere Uebereinstimmung mit der Sprache des priesterlichen Gesetzes bei Ezechiel und Esra ist verständlich, wenn wir sie als Solche zu denken haben, die sich mit dem Studium des Gesetzes beschäftigten. Bei den Spätern übt dieses als das allgemein herrschende auch in der Ausdrucksweise seinen Einfluss aus. Sollten bestimmte Sprachformen der priesterlichen Schrift, die man als Aramaismen erklären zu müssen glaubt, wirklich in der vorexilischen Zeit unbegreiflich sein, so lassen solche Einzelheiten sich daraus verstehen, dass an dieser Schrift fraglos noch später redigiert worden ist.

Zwölftes Capitel.

Zusammenfassendes Urtheil über Abfassungszeit und Redaction der Bestandtheile des Hexateuchs.

1. § 56.

Es sei versucht, das Bild, das sich aus unserer Beurtheilung der verschiedenen in Betracht kommenden Instanzen von der Aufeinanderfolge der einzelnen Bestandtheile des Hexateuchs ergibt, in Umrisslinien zu fixieren.

Um die Mitte der Königszeit, nicht früher als im neunten und nicht später als im achten Jahrhundert, als die Sagenbildung noch in freier Gestaltung die vormosaische und Mosaische Periode der Volksgeschichte formte, als der israelitische Monotheismus sich noch nicht frei gemacht hatte von Resten der Naturreligion, aus der er herausgewachsen war, entstand in Juda die Schrift des Jahwisten, welche die Vorgeschichte des Volkes bis auf Mose, vielleicht bis auf Josua erzählte. Ein nahe verwandtes, in Ephraim geschriebenes Erzählungsbuch, das jedenfalls bis auf die Zeit Josuas reichte, das des Elohisten, bringt an vielen Punkten noch mehr Details der Sage als die Schrift des Jahwisten und wurde vielleicht schon vor ihr geschrieben. Neben diesen beiden Erzählungsbüchern, entweder in eines von ihnen aufgenommen oder auch erst später in die Composition beider verarbeitet, bestand eine kleine Gesetzesschrift, das Bundesbuch, abgesehen etwa von einer Grundlage des Dekalogs die älteste uns erhaltene Gesetzsammlung, eine Darstellung des auf der Stufe des Ackerbaus bestehenden Rechtes mit nur geringer Berücksichtigung der Cultusverhältnisse. Dies Rechtsbuch ist wohl spätestens im neunten Jahrhundert entstanden. Daneben haben sich noch kleinere Reste verwandter und ungefähr gleichzeitiger Gesetzsammlungen erhalten, darunter der sogenannte zweite Dekalog.

In den Kreisen der Priester, von denen das Bundesbuch schweigt, für die auch die Erzählungen des Jahwisten und des Elohisten nur wenig Interesse bekunden, entstand — möglicher Weise an verschiedenen Heiligthümern, zumeist aber gewiss an dem glänzendsten unter ihnen, dem königlichen Tempel zu Jerusalem — die Aufzeichnung einzelner, den Cultus

betreffender Torot: über die Opferdarbringungen, die zur Theilnahme am Cultus erforderliche Reinheit, die Gelübde und anderes. Ein grösserer Complex solcher priesterlichen Gesetze hat sich in einem von späterer Hand stark überarbeiteten Reste, der von uns als Heiligkeitsgesetz bezeichneten Gesetzgebung, erhalten. Auch dies Gesetz, an einem grössern Heiligthum, gewiss dem jerusalemischen, geschrieben, wo ein „unter seinen Brüdern" ausgezeichneter „grosser Priester" die erste Stelle einnahm, scheint in seiner ursprünglichen Gestalt wie das Bundesbuch noch aus einer Zeit zu stammen, wo viele Heiligthümer in Israel allgemein als gleicherweise berechtigt anerkannt wurden, aus der vorjosianischen Periode.

Derartige priesterlichen Torot — zunächst aber nicht mit Benutzung des Heiligkeitsgesetzes [1]) — brachten die Priester von Jerusalem mehr und mehr in ein System. Nicht lange vor Josias Reform gab diesen Sammlungen ein priesterlicher Redactor mit stark eingreifender einheitlicher Ueberarbeitung eine abgerundete Gestalt. Ihr ist namentlich charakteristisch eine Rangordnung der Priesterschaft — Hoherpriester, Priester, Leviten — die hier überall hervortritt, in den uns erhaltenen ältern Torot dagegen ursprünglich fehlte. Diesem grossen Gesetzbuch gab der Herausgeber eine von der Urgeschichte berichtende Einleitung, ein die Gesetze begleitendes Referat, das sie als dem Mose während des Wüstenzugs kund gemacht darstellte, und einen bis auf Josua reichenden erzählenden Abschluss. Es ist die Schrift, die wir als die „priesterliche" bezeichnen. Die Schilderung einer vom priesterlichen Standpunkt aus ideal gedachten Vergangenheit und ihre Forderungen fixierend, beabsichtigte der Verfasser, nach diesem Idealbild die Cultusverhältnisse Jerusalems zu gestalten. Mit der Darstellung eines für den jerusalemischen Tempel vorbildlichen einzigen Heiligthums der Mosaischen Zeit, der Stiftshütte, wollte er für die Alleinberechtigung des Nachbildes eintreten. Jenes Absehen von den concreten Verhältnissen Gesamtisraels, diese Berechnung ausschliesslich auf Jerusalem machten das Gesetzbuch nicht geeignet, schon in der Königszeit Einfluss oder Geltung ausserhalb des jerusalemischen Tempels zu er-

1) Sofern dieses nur in Lev. c. 17—c. 26 zu erkennen ist.

langen. Nicht einmal an diesem selbst können in der vorexilischen Zeit die Forderungen dieses Gesetzes, soweit sie überhaupt ausführbar waren, in ihrer Gesamtheit zur Geltung gelangt sein. Die priesterliche Schrift blieb, obgleich als ein für das Volk bestimmtes Buch geschrieben, eine diesem verschlossene und unbekannte priesterliche Privatschrift.

2. § 57.

Dagegen kam unter dem König Josia etwa im Jahre 619 v. Chr. ein nicht lange vorher geschriebenes Gesetzbuch an's Tageslicht, das nicht wie die priesterliche Schrift specifisch jerusalemisch-priesterliche Cultusformen codificierte, sondern mehr den im ganzen Lande Juda vom Volke beobachteten Cultusbrauch berücksichtigte, überhaupt aber auf die Formen des Gottesdienstes weit weniger Rücksicht nahm als das Gesetz der priesterlichen Schrift. Jenes Gesetzbuch ist uns erhalten in dem gesetzlichen Kerne des Deuteronomiums. Es war angelegt auf die Durchführung eines einheitlichen, den Bedürfnissen und Cultussitten Gesamtjudas angepassten Gottesdienstes im Tempel zu Jerusalem als dem allein berechtigten Cultusort. Dies Gesetzbuch, das Prophetenthum hochstellend und mit besonderer Fürsorge bedacht für die ausserjerusalemischen Leviten, scheint einen diesen Kreisen nicht ferne Stehenden zum Verfasser zu haben, was überdies seine Berührungen mit Jeremia, dem Propheten aus der Priesterschaft von Anatot, nahe legen. Das im Tempel aufgefundene deuteronomische Gesetz wurde von Josia auf Veranlassung des Oberpriesters Hilkia vor dem Volke proclamiert. So gelangte dieser Codex früher zu öffentlicher Anerkennung als jene jerusalemisch-priesterliche Gesetzsammlung. Dass gerade Hilkia, der Oberpriester von Jerusalem, diesem Gesetzbuch und nicht dem aus der Arbeit seiner Priesterschaft hervorgegangenen „Priestercodex“ zur Anerkennung verhalf, ist nicht befremdlich, obgleich freilich der Priestercodex nicht in der Absicht geschrieben war, ein esoterisches Priestergesetz zu bleiben. Es ist durchaus nicht unglaubwürdig, dass das deuteronomische Gesetz, wie das Königsbuch es darstellt, im Tempel gefunden wurde, ohne dass man um seine Herkunft wusste. Hilkia selbst mag es für Mosaisch gehalten haben. Das Ge-

setz der priesterlichen Schrift musste ihm dagegen bekannt sein als eine moderne Composition, als welche es der zeitgenössische Prophet Jeremia [1]) zu beurtheilen scheint. Zudem kam das neugefundene Buch mit seiner Forderung der Cultuscentralisation in Jerusalem den kühnsten Erwartungen der jerusalemischen Priesterschaft entgegen. Die für sie freilich unbequeme Gleichberechtigung der ausserjerusalemischen Leviten wusste man zu modificieren; denn in der von Josia durchgeführten Reform [2]) wurden nach der Darstellung des Königsbuches, die gerade wegen ihrer Abweichung vom deuteronomischen Gesetz glaubwürdig ist, wenn nicht alle ausserjerusalemischen Leviten, so doch alle diejenigen unter ihnen, welche am Höhendienst, auch diejenigen, welche nur an dem Jahwedienst auf den Höhen sich betheiligt hatten, vom Cultus ausgeschlossen.

Noch im Exil bestanden, wie es scheint, jene Erzählungsbücher, d. h., wie wir sogleich sehen werden, wohl nicht mehr die gesonderten Schriften des Elohisten und des Jahwisten sondern eine aus beiden hergestellte Composition, das von uns so bezeichnete „jehovistische“ Buch, und die Gesetzesschriften, Heiligkeitsgesetz, priesterliche Schrift und deuteronomisches Gesetz, als selbständige Bücher neben einander. Wenigstens kannte Ezechiel offenbar das Heiligkeitsgesetz noch ausserhalb der uns vorliegenden Einarbeitung in die priesterliche Schrift, und der Abschluss des Heiligkeitsgesetzes zeigt Spuren exilischer Ueberarbeitung, wie sie sonst in dieser Weise in der priesterlichen Schrift nicht vorkommen.

Zunächst wurde, wahrscheinlich im Anfang des Exils, das deuteronomische Gesetz erweitert durch Hinzufügung einleitender und abschliessender Paränesen. Ein anderer, ebenfalls dem Exil angehörender Erweiterer gab der deuteronomischen Mose-Rede die erzählende Einleitung. Von einem dritten rührt her die Composition des erzählenden Schlusses. Der Redactor dieses Schlusses wird es gewesen sein, der die Verbindung des Deuteronomiums mit dem jehovistischen Buche, unseres Erachtens auch die mit der priesterlichen Schrift, vollzog, indem er das Deuteronomium mit seiner Erzählung

---

1) Jer. 8,8. 2) II Kön. c. 23.

vom Lebensende Moses zum Schlusstheil der Berichte der frühern Bücher machte, nach Streichung der von ihm benutzten selbständigen Erzählungen vom Tode Moses, die jene Bücher einstmals enthalten hatten. Der Redactor des erzählenden Schlusses im Deuteronomium ist zugleich als Redactor der frühern Bücher desshalb anzusehen, weil jener Schluss offenbar nicht auf das Deuteronomium für sich allein berechnet ist. Daraus geht also ferner hervor, dass der Redactor des erzählenden Schlusses von dem Verfasser des erzählenden Exordiums im Deuteronomium verschieden ist; denn der Verfasser des Exordiums hat den Anschluss des Deuteronomiums an die Erzählungen der frühern Bücher nicht vollzogen.[1] Das zum Schlusstheil des Pentateuchs redigierte Deuteronomium erschien nun deutlich, wie schon das geschichtliche Exordium der deuteronomischen Rede es auffasst, als die am Lebensende Moses von diesem vor dem Volke verkündete Deuterose des nur dem Mose am Horeb offenbarten Gesetzes, nämlich unseres Erachtens des Gesetzes der priesterlichen Schrift, das sich darstellt als eine Gottesoffenbarung allein an Mose und theilweise auch an Aaron.

Der deuteronomistische Redactor der gesamten Urgeschichte hat die Schriften des Elohisten und Jahwisten schon zusammengearbeitet vorgefunden. Dies muss dann mit Nothwendigkeit angenommen werden, wenn der deuteronomistische Redactor nicht nur die elohistische und die jahwistische sondern auch die priesterliche Schrift überarbeitet hat, weil die Verbindung des Elohisten mit dem Jahwisten offenbar von anderer Hand vollzogen worden ist als die Zusammenarbeitung der priesterlichen Schrift mit dem Elohisten und dem Jahwisten. Aber ganz abgesehen von der Frage, ob der deuteronomistische Redactor die priesterliche Schrift bereits vorfand und in das von ihm hergestellte Ganze aufnahm, ist eine vordeuteronomistische Zusammenarbeitung der Schriften des Elohisten und Jahwisten schon desshalb anzunehmen, weil in den Büchern Genesis bis Numeri die doch stark hervortretende redactionelle Ineinanderarbeitung jener Schriften keinen deuteronomistischen Charakter trägt. Der Redactor, welcher die elohistische und

---

1) S. oben S. 135.

die jahwistische Schrift vereinigte, der „Jehovist“, war also anscheinend vom Deuteronomium nicht abhängig. Erst von dem Punkt an, wo deuteronomistische Hand die deuteronomische Gesetzgebung dem Zusammenhang des vorgefundenen Materials einverleibte, erlaubten deuteronomistische Redactoren sich Zusätze in weiterm Umfang. Die Redaction des jehovistischen Buches fällt also spätestens in die früheste exilische, wahrscheinlich schon in die vorexilische Zeit vor Veröffentlichung des Deuteronomiums. Das Wenige, was sich in den Büchern Genesis bis Numeri an deuteronomisch klingenden Zügen findet, wird erst bei der nachjehovistischen Redaction hinzugefügt worden sein.

Die Einarbeitung des Heiligkeitsgesetzes in die priesterliche Schrift gehört, da sich keinerlei deuteronomistische Züge darin erkennen lassen, dem deuteronomistischen Redactor keinenfalls an, sondern einem durchaus von dem Verfasser der priesterlichen Schrift beeinflussten andern Redactor. Da noch Ezechiel das Heiligkeitsgesetz offenbar als selbständige Schrift kannte, fällt die Einverleibung dieses Gesetzes in die priesterliche Schrift frühestens gegen das Ende des Exils, ob vor die deuteronomistische Redaction des ganzen Pentateuchs oder erst später, bleibt zweifelhaft. Jenes ist desshalb wahrscheinlicher, weil das Heiligkeitsgesetz in enge Verbindung speciell mit der priesterlichen Schrift gesetzt wurde, sodass diese bei der Einarbeitung jenes Gesetzes noch eine selbständige Schrift gewesen zu sein scheint.

§ 58. 3.

Die Quellen, welche uns die Urgeschichte Israels bis an das Lebensende Moses schildern, jedenfalls der Elohist und die priesterliche Schrift, setzten diese Urgeschichte fort bis zum Einzug in Kanaan unter Josua. Im Anschluss an das Deuteronomium wurde auch die Josuageschichte deuteronomistisch überarbeitet. Im Buche Josua finden sich, wie im Schlusse der Mosegeschichte am Ende des Deuteronomiums, Zusätze von deuteronomistischer Hand zu dem im jehovistischen Buche vorgefundenen Material in grosser Zahl. Die deuteronomistische Redaction der Josuageschichte, welche diese als eine Fortsetzung zum Deuteronomium gestaltete, fand

nach dem oben Gesagten das bereits redigierte jehovistische Buch vor[1]), das aber möglicher Weise die Geschichte Josuas nur aus dem Elohisten entnommen hatte.[2]) Obgleich aus dem Buche Josua nicht ersichtlich ist, dass seiner deuteronomistischen Ueberarbeitung auch die Stücke aus der priesterlichen Schrift neben denen aus dem jehovistischen Buche schon vorlagen[3]), wird dies dennoch, auch abgesehen von dem Verhältniss der deuteronomistischen Ueberarbeitung des Buches Josua zu der des Richterbuchs und dieser zu der priesterlichen Schrift[4]), nach unserer Darstellung von dem Verhältniss der Bestandtheile des Pentateuchs zu einander anzunehmen sein. Von den verschiedenen (mindestens zwei[5])) Schichten der redactionellen Gestaltung der Josuageschichte glaubten wir schon die erste für jünger halten zu müssen als die letzten deuteronomistischen Zusätze zum Deuteronomium[6]), und schon in diese sind nach unserer Anschauung Stücke aus der priesterlichen Schrift aufgenommen. Wir haben also im ganzen Hexateuch neben dem Verfasser des deuteronomischen Gesetzes eine Reihe von „Deuteronomisten" zu unterscheiden: abgesehen von demjenigen, welcher das Deuteronomium mit den frühern Büchern in Verbindung setzte, mindestens zwei frühere im Deuteronomium und wohl wieder zwei andere im Buche Josua. Ob auch der jüngste von diesen Deuteronomisten, der letzte Redactor der Josuageschichte, noch dem Exil oder ob er erst der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil angehörte, ist nicht zu ersehen. Die Redaction der bis zum Schlusse des Königsbuches mit dem Pentateuch zusammengearbeiteten Geschichtsbücher fällt allerdings, eben nach dem Schlusse des Königsbuches zu urtheilen, wohl vor das Ende des Exils; aber der Schlussabschnitt des Josuabuchs mit der zweiten Abschiedsrede Josuas, der doch auch Spuren einer deuteronomistischen Ueberarbeitung trägt, ist unseres Erachtens erst angehängt worden, nachdem die Josuageschichte als ein besonderes Buch von den folgenden Geschichtsbüchern abgetrennt worden war.[7])

1) S. oben S. 213f. 2) S. oben S. 174f. 3) S. oben S. 176f.
4) S. unten § 61.
5) Wegen des Verhältnisses von Jos. c. 24 zu Jos. c. 23; s. oben S. 177f.
6) S. oben S. 174. 7) S. unten § 61. 68.

Von dem Redactor des ganzen Pentateuchs rührt der einheitliche Plan her, der darin zu erkennen ist. Die Grundzüge desselben lieferte ihm unverkennbar die priesterliche Schrift, die in diesem Sinne nicht mit Unrecht so genannte „Grundschrift“. Es ist nicht, wie es zunächst scheinen könnte, befremdlich, wenn ein in seiner Eigenart durch das Deuteronomium und nicht durch die priesterliche Schrift beeinflusster Redactor, ein „Deuteronomist“, trotzdem die priesterliche Schrift zur Grundschrift machte. Das Deuteronomium, nur auf das Lebensende Moses sich beziehend, konnte ihm als Grundlage unmöglich dienen, auch das jehovistische Buch nicht, das eine so durchsichtige Gliederung wie die priesterliche Schrift nicht hatte. Der Umstand, dass der Redactor des Pentateuchs der priesterlichen Schrift eine so wichtige Stellung in dem Ganzen eingeräumt hat, scheint allerdings, wenn man ihn allein in's Auge fasst, dafür zu sprechen, dass die priesterliche Schrift zeitlich der Endredaction am nächsten gestanden habe und dass der Redactor des ganzen Pentateuchs auch seiner Anschauung nach dieser Schrift verwandt gewesen, dass also eben nicht ein Deuteronomist als der Redactor des gesamten Pentateuchs anzusehen sei. Dagegen ist aber zu bemerken, dass dann irgendwelche Spuren einer im Sinne der priesterlichen Schrift vollzogenen Redaction zu erwarten sein würden. Solche lassen sich aber ausserhalb des Heiligkeitsgesetzes im ganzen Pentateuch, überhaupt im Hexateuch, kaum finden. Zuweilen sind kleinere Stücke der priesterlichen Schrift zwischen andere Bestandtheile gesetzt, aber eine Ueberarbeitung dieser andern Bestandtheile im Geiste der priesterlichen Schrift lässt sich nicht nachweisen.

Das Josuabuch ist wie der Pentateuch von deuteronomistischer Hand redigiert worden, vielleicht aber nicht schon von eben derselben, welche die Schlussredaction des Pentateuchs vollzog.[1] Das Buch Josua wurde also möglicher Weise zu einer spätern Zeit dem Pentateuch als Fortsetzung angehängt. Zugleich oder nachher wurden angereiht die Bücher Richter bis Könige.[2] Dass das Buch Josua jemals mit dem Pentateuch geradezu **ein** Buch gebildet habe, lässt sich

1) S. oben S. 174. 213. 2) S. unten § 68.

jedenfalls mit Bestimmtheit nicht erkennen. Weiterhin wurde die Josuageschichte von den Erzählungen aus der Richterzeit abgetrennt und erhielt dann in der zweiten Abschiedsrede Josuas und dem Bericht vom Tode Josuas, der mit ihr verbunden ist, einen selbständigen Schluss.

Aus den verschiedenen deuteronomistischen Erweiterungen und Ueberarbeitungen, die auf eine vom Deuteronomium abhängige Schriftsteller-Schule verweisen, ergibt sich, dass die Schriftstellerei des Exils, vielleicht noch die der nächstfolgenden nachexilischen Zeit, grossentheils unter dem Einfluss des Deuteronomiums stand. Eben dies bestätigt der grosse Prophet des Exils, dessen Schrift dem Buche Jesaja angehängt worden ist. Die Literatur des Exils, Ezechiels Buch nicht ausgenommen, trägt — darauf ist besonderes Gewicht zu legen — deuteronomische Färbung. Es ist schwer denkbar, dass sich in eben dieser Literaturperiode mit deuteronomischem Colorit die Anfänge einer in Sprache und Darstellungsart ganz verschiedenartigen Literatur neu gebildet hätten, nämlich der specifisch priesterlichen, die keinenfalls den Eindruck macht, aus der deuteronomischen Eigenthümlichkeit hervorgegangen zu sein. Wohl aber begreift sich bei unserer Construction die Mischgestalt der Ezechielischen Darstellung. Ezechiels Diction und Auffassung steht, wie allgemein anerkannt wird, nicht minder mit dem Deuteronomium als mit der priesterlichen Schrift in einem verwandtschaftlichen Zusammenhang. Dies ist erklärlich, wenn, wie wir annehmen, Ezechiel jenen beiden Schriften, nicht nur dem Deuteronomium, gegenüber der abhängige Theil ist und einen neuen Anfang der Gesetzesentwickelung nicht bringt. Es wäre schwer verständlich, dass dieser von deuteronomischen und Jeremianischen Ideen beeinflusste und ihnen gegenüber wenig selbständige Prophet daneben in den Forderungen für den Cultus Original sein sollte. Dagegen ist nicht schwer zu erklären, dass sich bei dem der jerusalemischen Priesterschaft angehörenden Propheten, anders als bei seinen in speciell deuteronomischem Geiste schreibenden Zeitgenossen, die vermuthlich nicht jerusalemisch-priesterlicher Abstammung waren, der Einfluss eines ältern specifisch jerusalemisch-priesterlichen Gesetzes geltend machte. Darüber kann man gewiss verschiedener Meinung sein, in-

wieweit oder ob überhaupt vor Ezechiel eine Codificierung der Ritualgesetze begonnen habe. Irgendwelche vorezechielische Codificierung dieser Gesetze ist nach unserer Auffassung allerdings durch das Heiligkeitsgesetz und die Torot deutlich bezeugt. Aber auch wenn man dies nicht zugeben will, ist es doch wohl nicht zweifelhaft, dass die uns vorliegende Ritualgesetzgebung dem Stoff und auch der jedenfalls zunächst mündlich überlieferten Form nach im wesentlichen vorezechielisch, dass Ezechiel also nicht der die priesterliche Tradition Begründende sondern der von ihr irgendwie Abhängige ist. Findet sich demnach in irgendwelchem Umfang in dem, was Ezechiel und das Gesetz der priesterlichen Schrift gemeinsam haben, die altjerusalemische Priestertradition, dann ist das Deuteronomium in Sprache und Anschauungsweise nicht der Niederschlag dieser Tradition, wie sie gegen das Ende des Reiches Juda bestand, und nicht aus dem Deuteronomium sondern vielmehr aus Ezechiel und dem Gesetz der priesterlichen Schrift ist das Bild der jerusalemisch-priesterlichen Sprache und Anschauungsweise schon für die Zeit vor dem Exil zu reconstruieren.

Es lässt sich wohl verstehen, dass, auch abgesehen von Ezechiel, in priesterlichen Kreisen gerade zur Zeit des Exils das Studium der Cultusgesetze betrieben wurde. So erhielt das Heiligkeitsgesetz seinen exilischen Abschluss. Wahrscheinlich noch im Exil wurde eben dieses Gesetz von einem zweiten Ueberarbeiter im Geiste der priesterlichen Schrift umgestaltet und in diese Schrift eingeordnet. Zugleich mit der Einarbeitung des Heiligkeitsgesetzes, wenn nicht etwa noch später, mag auch das ihm unmittelbar voranstehende Gesetz vom Versöhnungstag in die priesterliche Schrift Aufnahme gefunden haben.[1])

Ezechiels Bedeutung liegt nicht darin, dass er der Anfänger einer auf die Ausbildung des Cultus bedachten Richtung gewesen wäre. In der cultuslosen Zeit des Exils ist in jedem Fall kaum wesentlich mehr als Fixierung und Systematisierung alter Cultussitten anzunehmen. Ezechiel wurde für die Folgezeit dadurch wichtig, dass er mit seinem Zukunftsideal auf

1) S. oben S. 189.

die Tendenzen des bis dahin nicht allgemein bekannten Gesetzes der jerusalemischen Priesterschaft einging. Die von uns angenommene deuteronomistische Zusammenarbeitung der priesterlichen Schrift mit dem jehovistischen Buch und dem Deuteronomium lief insofern mit seinen Bestrebungen parallel.

Dem Volke wurde das priesterliche Gesetzbuch erst bekannt, als Esra im Jahre 445 v. Chr. oder um einige Jahre später für die Verlesung des Gesetzes vor dem Volke Sorge trug, nachdem vielleicht er es gewesen war, der das priesterliche Gesetzbuch aus Babylon nach Jerusalem gebracht hatte, unseres Erachtens dann jedenfalls als einen Bestandtheil des deuteronomistisch redigierten Pentateuchs. Aber schon vor der Gesetzesverlesung finden sich Spuren der Einwirkung des Gesetzes der priesterlichen Schrift, nicht nur bei dem Propheten Maleachi, der wahrscheinlich kurz vorher auftrat, in seinen Aussagen vom Zehnten sondern bereits um das Jahr 520 v. Chr. in der Stellung des Hohenpriesters zur Zeit des Propheten Sacharja. Dieser Einfluss ist schwer verständlich, wenn die priesterliche Schrift in den fünfzig Jahren zwischen Ezechiel und Sacharja entstanden sein sollte. Aber erst von der Verlesung unter Esra an wurde das Priestergesetz, als ein Theil des Mosaischen Gesetzes, allgemein anerkanntes Volksgesetz.

Schon an und für sich liegt die Vermuthung nahe, dass die Veröffentlichung des Gesetzes durch Esra nicht vor sich ging ohne redactionelle Modificationen. Manche Indicien bebestätigen diese Annahme. Möglicher Weise ist zu Esras Zeit die „Tora“, von deren alleiniger Verlesung berichtet wird, abgetrennt worden von den mit dem Josuabuch beginnenden historischen Büchern, sofern diese, die offenbar als Fortsetzung der Tora ihre Gestalt erhalten haben, überhaupt jemals mit der Tora ein einziges Buch bildeten. Es ist dies allerdings bei der Art ihrer Verbindung mit dem Pentateuch wie bei dem Umfang des ganzen Complexes zweifelhaft. Wahrscheinlich aber ist, dass verschiedentliche Gesetze, die erst aus der nachexilischen Zeit zu stammen scheinen, als Novellen zu Esras Zeit oder noch später eingefügt wurden, so etwa eine Bestimmung über das Dienstalter der Leviten [1]) und die

1) Num. 8,23—26; vgl. oben S. 153 Anmkg. 1; Gesch. d. a. t. Priesterthums, S. 34.

Vorschrift des Zehnten vom Vieh[1]), die Nehemia vielleicht noch nicht kannte.[2])

Der Schriftgelehrte Esra ist der Urheber des spätern Judenthums als einer in căremoniellen Leistungen sich erschöpfenden Gesetzesreligion. Er eröffnet damit eine neue Periode der israelitischen Geschichte. Die Tora selbst aber, die er seinen Forderungen zu Grunde legte, gehört unseres Erachtens in ihrer Entstehung einer weit frühern Zeit an.

Zweiter Abschnitt.

Die den Hexateuch fortsetzenden ältern Geschichtsbücher.

Erstes Capitel.

Das Buch der Richter.

§ 59. 1.

Das Buch der Richter führt von seinem Inhalt den Namen. In der deutschen Uebersetzung des Titels, die auf die Septuaginta zurückgeht, kommt eine zu enge Auffassung der alttestamentlichen Bezeichnung *šôphĕṭîm* zum Ausdruck. Das Buch schildert die mit Josuas Tode beginnende Zeit, wo eine Reihe von Schopheten, d. i. Führer oder Regenten, die Angelegenheiten einzelner Stämme Israels in die Hand nahmen, so oft es sich handelte um Kämpfe mit den Kanaanitern oder andern umwohnenden Völkerschaften. Der siegreiche Führer in solchem Kampfe behielt, wenigstens zuweilen, auch in der nachfolgenden Friedenszeit eine leitende Stellung in seinem Stamme.

Literatur zu Capitel 1: G. F. Moore, *SBOT.* 1900. — Karl Budde, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, 1890.

Commentare: Gottlieb Ludwig Studer 1835, 2. Aufl. 1842. Ernst Bertheau, KEH. 1845, 2. Aufl. 1883 (Richter und Rut). George F. Moore, Edinburgh 1895. Karl Budde, KHC. 1897.

---

1) Lev. 27,32f.

2) S. Gesch. d. a. t. Priesterthums, S. 173. Vgl. noch oben S. 205.

Das Buch zerfällt in drei Gruppen, eine Einleitung[1]), einen Haupttheil[2]) und zwei Anhänge.[3])

In der Einleitung wird die Eroberung Kanaans erzählt in der Weise, dass jeder Stamm für sich allein kämpfend dargestellt wird. Als das einzige einheitliche Band sämtlicher Stämme wird am Schluss dieser Einleitung in einer Erzählung, die zum Verständniss des Vorhergehenden nicht beiträgt, eine einmalige Offenbarung des Engels Jahwes vor allen Söhnen Israels dargestellt.

Der Haupttheil des Buches beginnt mit einem Bericht über Josuas Tod und mit Klagen über den darauf folgenden Abfall des Volkes zu fremden Göttern. Zur Strafe gibt Jahwe das Volk seinen Feinden Preis, erbarmt sich aber immer wieder und sendet Helden, um den Kindern Israel zu helfen. Es wiederholt sich dabei der selbe Pragmatismus, dass, so lange ein Schophet lebt und im Kampfe hilft, Israel Jahwe dient, dann aber wieder abfällt, bis neue Hilfe durch einen neuen Schopheten ihm zu Theil wird.

Als solche Volksführer werden folgende genannt: Otniel der Kenisit, Ehud aus Benjamin, Samgar der Sohn Anats, Barak aus Naphtali, Gideon aus West-Manasse und sein Sohn Abimelech, Tola aus Isaschar, Jaïr und Jephta aus Gilead, Ibzan aus Betlehem, Elon aus Sebulon, Abdon aus Ephraim und Simson aus Dan, im ganzen mit Ausschluss Abimelechs, der als Usurpator des Königthums nicht zu den Schopheten gerechnet wird, zwölf an Zahl. Ausführlich wird nur dargestellt die Geschichte des Erretters aus moabitischer Bedrückung, Ehud; des von der Prophetin Debora begeisterten Siegers über Sisera, Barak; des Helfers aus midianitischer Bedrückung, Gideon, und seines zum König von Sichem ausgerufenen Sohnes Abimelech; des siegreichen Kämpfers gegen die Ammoniter, Jephta, und Simsons, des Streiters wider die Philister.

Die beiden Anhänge des Buches enthalten jeder eine besondere, mit dem Vorhergehenden in keine Verbindung gesetzte Erzählung, der erste von der Begründung eines Heiligthums und einer Priesterschaft bei den Daniten, als sie nach Lajisch am

1) c. 1,1—2,5. 2) c. 2,6—16,31. 3) c. 17—c. 18 und c. 19—c. 21.

Hermon auswanderten, der zweite von einem Vertilgungskrieg der Gemeinde Israel gegen die mit schmachvoller Blutschuld behafteten Benjaminiten.

§ 60. 2.

Die Einleitung des Richterbuchs[1]), obgleich mit der Angabe von Josuas Tod[2]) anknüpfend an den uns vorliegenden Schluss des Buches Josua[3]), kann doch ursprünglich nicht mit dem ganzen Josuabuch in Zusammenhang gestanden haben; denn die Eroberung des westjordanischen Landes wird hier auf's neue erzählt und zwar in der Weise, dass die Stämme Israels einzeln für sich kämpfen und von einer vollständigen Ausrottung der Kanaaniter nicht die Rede ist. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Darstellung auf einer richtigern Anschauung von den Vorgängen beruht als die der deuteronomistischen Ueberarbeitung angehörende Schilderung des Buches Josua von einer durch das einheitlich geleitete Gesamtvolk Israel bewirkten vollständigen Ausrottung der Kanaaniter. Da die Berichterstattung der Einleitung des Richterbuchs mit der des Buches Josua parallel geht und die Eroberung des Landes von Anfang an erzählen will, ist der Anfang: „Und es geschah nach dem Tode Josuas“ gewiss nicht ein ursprünglicher Bestandtheil, sondern von einem Bearbeiter hinzugefügt, der den Schluss des Buches Josua vor sich hatte. Auch sonst ist die Einleitung des Richterbuchs nicht aus einem Gusse: einmal[4]) nimmt der Stamm Juda die Stadt Jerusalem ein tödtend und versengend; nach einer andern Stelle dagegen[5]) vertreiben die Benjaminiten die Jerusalem bewohnenden Jebusiter nicht aus der Stadt, und beide haben dort gemeinsam ihre Wohnsitze „bis auf diesen Tag.“

Der Hauptheil des Buches[6]) ist nicht die Fortsetzung der jetzigen „Einleitung“ und ebensowenig des jetzigen Schlusses des Buches Josua; denn im Anfang des Hauptheils wird Josua noch als lebend eingeführt und dann sein Tod berichtet.[7]) Dieser Theil hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Aus den Thaten derjenigen Richter, welche ausführlicher behandelt

---

1) c. 1,1—2,5. 2) c. 1,1. 3) Jos. c. 24. 4) c. 1,8. 5) v. 21.
6) c. 2,6—16,31. 7) c. 2,6—10.

werden, ist deutlich, dass ihre Wirksamkeit immer nur einzelne Stämme betraf, dass keiner von ihnen in einem Verhältniss zu Gesamtisrael stand. Aber als Abschluss jedes Berichtes über einen Richter, mit einziger Ausnahme Samgars, wird angegeben, dass das Land so und so lange Ruhe gehabt habe oder dass der „Helfer,“ von dem die Rede ist, so und so lange über Israel gerichtet habe. Meist wird auch die Zeitdauer der Bedrückung zwischen einem Richter und dem nächstfolgenden mitgetheilt. Die Absicht dieser Darstellung ist offenbar die Erzielung einer zusammenhängenden Chronologie, obgleich dies Resultat, da die Zahlenangaben nicht einheitlich sind, in der uns vorliegenden Form des Richterbuchs nur ungenau erreicht worden ist. Die Richter sollen erscheinen als auf einander folgende Regenten Israels, was sie nach den Erzählungen selbst durchaus nicht waren. Den chronologischen Notizen sind bei einem Theile der Richter Klagen über den Abfall zum Götzendienst nach dem Tode des Richters und Schilderungen der in der Noth erfolgten Busse des Volkes hinzugefügt, ganz im Stil der Deuteronomisten des Hexateuchs.[1]) Diese deuteronomistischen Reflexionen gehören offenbar, ebenso wie das aus den jetzt widersprechenden Zahlenangaben zu entwirrende chronologische System, redactioneller Hand an. Die deuteronomistischen Reflexionen setzen eine chronologische Folge voraus, diese rührt also entweder von dem Verfasser der Reflexionen oder von einem frühern Redactor her. Mit der Chronologie sollten wahrscheinlich die im Königsbuch[2]) angegebenen vierhundert und achtzig Jahre vom Auszug aus Aegypten bis auf den Salomonischen Tempelbau gerechtfertigt werden.

Dem Urheber des zu Grunde liegenden chronologischen Systems oder auch einem Spätern, der ebenfalls chronologische Gesichtspunkte verfolgte, wird angehören die Verhandlung Jephtas mit dem Ammoniterkönig[3]), wo das Wohnen Israels am Arnon auf dreihundert Jahre berechnet wird.[4]) Die langathmigen Verweisungen Jephtas auf Begegnungen mit Ammonitern, Edomitern, Moabitern und Amoritern in der Mosaischen

---

1) So besonders c. 10,6—16; vgl. das allgemeine Schema c. 2,11—23.
2) I Kön. 6,1. 3) c. 11,12—28. 4) v. 26.

Zeit entsprechen deuteronomistischer Art. Sie lehnen sich Erzählungen des jehovistischen Buches von Edomitern und Amoritern [1]) an. Die Erwähnung der verschiedenen Völkerschaften in der Rede Jephtas passt aber nicht in die vor und hinter diesen Verhandlungen geschilderte Situation, wonach Jephta es nur mit den Ammonitern zu thun hat.[2]) Wir haben hier also eine Einschaltung vor uns.

Der deuteronomistischen Redaction ging vielleicht eine Zusammenarbeitung der Quellen von anderer Hand bereits voraus [3]), da der Stellen, wo das Eingreifen des Deuteronomisten sich bemerklich macht, verhältnissmässig wenige sind. Der Umstand, dass die Zahlenangaben eine einheitliche Chronologie nicht ergeben, also von verschiedenen Händen herzurühren scheinen, ist dagegen nicht beweisend für ein vordeuteronomistisches Richterbuch mit einer von den deuteronomistischen Jahresangaben abweichenden Chronologie. Diese Divergenzen lassen sich vielleicht eher daraus erklären, dass die „kleinen" Richter, deren kurze Einführung keine deuteronomistischen Spuren zeigt, erst nachträglich in das deuteronomistische Richterbuch eingeschoben wurden mit Zugrundelegung einer andern Chronologie.

Die Quellen, aus denen die Darstellung schöpft, sind sehr verschiedenen Charakters. Ueberall stechen die Erzählungen in ihrer Grundlage auf das bestimmteste ab von der Färbung der deuteronomistischen Einrahmungen. Während diese über den Abfall Israels zu andern Göttern, die Verehrung der Baale und Astarten, klagen, findet sich nur in einer einzigen, offenbar erst später hinzugefügten Erzählung über Gideon [4]) eine Beziehung auf unstatthaften Götzendienst, indem von ihm berichtet wird, dass er einen Baalsaltar samt der dazu gehörenden Aschera zerstört habe. Diese eingeschaltete Notiz ist entnommen aus dem andern Namen Gideons: Jerubbaal. Ein Späterer erklärte ihn: „den der Baal bekämpft". Die ursprüngliche Bedeutung des Namens war offenbar: „Baal kämpft", da der Gottesname „Baal" hier, nach Analogie aller ähnlichen Namen, die verehrte Gottheit bezeichnet haben wird. Im

1) Num. 20,14—21; c. 21. 2) Richt. 11,4 ff. 29 ff.
3) Wellhausen, Kuenen. 4) c. 6,25—32.

übrigen bekümmern sich die „Helfer“ Israels durchaus nicht um illegalen Gottesdienst. Für Scrupulositäten in dieser Beziehung haben weder die Richter selbst noch die alten Erzähler Interesse oder Verständniss. Beides richtet sich vielmehr bei den Berichterstattern wie bei ihren Helden auf die in Gewaltthaten sich offenbarende Kraft des Armes und auch Härte des Herzens. Mit unverhohlenem Wohlgefallen wird geschildert, wie Ehud sein Schwert dem Bedrücker bis an das Heft in den Leib stösst, Jael mit dem Zeltpflock dem beherbergten Feinde die Schläfe spaltet, Gideon die Mörder seiner Brüder eigenhändig richtet, Abimelech seine siebzig Halbbrüder auf einem Stein erwürgt, Jephta seine eigene Tochter zum Opfer bestimmt, Simson von Jahwe Stärke erfleht, damit er zur Rache für seine Blendung mehr Philister in seinem Tode tödte als bei seinen Lebzeiten.

Nicht alle einzelnen Erzählungen sind aus einem Gusse. Namentlich in der Geschichte Gideons macht sich, auch abgesehen von der schon erwähnten kleinen Einschaltung, die wenig geglückte Zusammenschiebung aus verschiedenen Berichten deutlich bemerkbar.

Zum Theil lagen schon die Quellenschriften zeitlich von den berichteten Ereignissen weit ab. Die Geschichte Simsons ist, obgleich ihre Auffassung als eines Sonnenmythos in Auslegung der Details übertrieben worden ist, ohne Frage mit mythischen Bestandtheilen versetzt. Solche lassen sich in den Wirkungen der Kraft des Haares und in den an Herakles erinnernden Heldenthaten nicht verkennen. Wenn auch Simsons Geschichte gewiss irgendwelche historische Grundlage hat, so scheint doch der Name des „Sonnigen“ auf einen Zusammenhang mit dem phönicischen Sonnengott Melkart, dem Vorbild des griechischen Herakles, zu verweisen. Die Geschichte Simsons unterscheidet sich auch sonst von den übrigen Erzählungen dadurch, dass es sich hier nicht um den „Helfer“ eines Stammes handelt; Simson führt lediglich seine persönliche Sache gegenüber den Philistern. Die Berichte von seinen derben Schwänken und Kraftthaten wurzeln offenbar in Erzählungen aus dem Volksmund und lehren uns, wie wenig immer an ihnen geschichtlich sein mag, gerade als ideale Schilderungen eines israelitischen Helden, den Volkscharakter

des alten Israels erkennen in seiner Verschiedenheit von dem Typus des spätern, zu einer religiösen Gemeinschaft gewordenen Judenthums.

Deutlich lässt sich aus der Vergleichung der Erzählung von dem Kampfe Baraks gegen Sisera [1]) mit dem eben diesen Kampf verherrlichenden Liede der „Prophetin“ Debora [2]) der Abstand des Berichteten von dem Geschehenen erkennen. [3]) Dem Liede gegenüber enthält die Erzählung mehrfach Missverständnisse und Uebertreibungen in Zahlen und Begebenheiten. Es ist nicht zu verkennen, dass das Lied aus unmittelbarer Kunde schöpft. Daran kann man allerdings zweifeln, ob es von Debora selbst herrührt. In den einleitenden Worten wird es nicht geradezu als von Debora verfasst, sondern als von ihr und Barak gesungen bezeichnet. Dass Debora selbst darin in der ersten Person redet, ist nicht ganz sicher. An einer Stelle [4]) ist es allerdings möglich, dass der Text des Liedes Debora in der ersten Person reden lassen will; es kann aber auch eine Anrede an Debora in der zweiten Person des Femininums beabsichtigt sein. Ein anderes, ausdrückliches „ich“ des Textes [5]) lässt sich auf jedweden Dichter beziehen. Mehr als die einmal vorkommende Rede von Debora in der dritten Person [6]) scheint die einmal sicher vorliegende Anrede an sie gegen ihre Autorschaft zu sprechen: „Wach auf, wach auf, Debora, wach auf, wach auf, rede ein Lied“. [7]) Aber es ist auch möglich, hier eine poetische Selbstaufforderung anzunehmen. Ist das Lied nicht von Debora verfasst, dann doch sicher von einem Zeitgenossen. Nur ein solcher konnte den begeisternden Aufruf Deboras, die entschlossene Blutthat Jaels, das nicht zu beschwichtigende Bangen der Mutter Siseras, wie sie durch das Fenster harrend ausschaut, und den Trost ihrer Frauen, die auf eitle Beute hoffen, so lebensvoll mit wenigen Strichen schildern. Auch ist dem Lied in seiner mitleidlosen Freude an Kampf und Blutvergiessen wie in der Darstellung des unter den Helden herabsteigenden Jahwe und der vom Himmel her mit Sisera streitenden Gestirne der Stempel einer urwüchsigen Heldenzeit aufgeprägt,

1) c. 4. 2) c. 5.

3) So im allgemeinen ohne Frage richtig Wellhausen.

4) v. 7. 5) v. 3. 6) v. 15. 7) v. 12.

und der unaufhaltsam hervordringende Jubel über die abgeschüttelte Unterdrückung begreift sich nur aus der Seele eines Solchen, der darunter gelitten hatte. Die Annahme der Autorschaft Deboras konnte etwa aus der an sie gerichteten Aufforderung: „rede ein Lied“ entstehen. Freilich aber legt die auffallende Hervorhebung von Thaten und Empfindungen der Weiber in diesem Liede — neben Debora selbst treten Jael und, zugleich mit ihren Frauen, die Mutter Siseras in den Vordergrund — die Herkunft von einer Dichterin nahe.

Unter den Erzählungen des Haupttheils ist besonders die über Abimelech anschaulich und lebensvoll und darf angesehen werden als eine der ältesten Proben israelitischer Geschichtschreibung. Die darin enthaltene, kühn und originell entworfene Parabel Jotams von den Bäumen, die einen König suchen [1]), einer der wenigen Reste rein weltlicher Dichtung, verleiht der Darstellung einen besondern Reiz, scheint jedoch erst später eingefügt zu sein [2]), denn sie bildet kein integrierendes Glied der Erzählung und passt dazu wohl im Tone, weniger aber im Inhalt. Die Parabel stammt nach ihrer auf Erfahrung beruhenden Beurtheilung des Königthums schwerlich aus der Zeit Abimelechs, der nur drei Jahre zu Sichem regierte, eher aus der Königszeit. Wahrscheinlich ist sie im Nordreich entstanden, als man dort mit frei gewählten Königen üble Erfahrungen gemacht hatte.

Von den beiden Anhängen des Richterbuchs ist der erste [3]) zweifellos sehr alt. Einige Unebenheiten der Darstellung, die nicht zu verkennen sind, können kaum Anlass geben, eine Composition aus zweierlei Berichten, einem alten und einem jüngern, anzunehmen, sondern lassen sich ausreichend aus einzelnen Einschaltungen erklären. Nirgends sonst im Alten Testament finden wir Cultus und Priesterthum geschildert wie hier: ein Gottesbild im Sacellum Michas, eines ephraimitischen Privatmanns, bedient von dessen eigenem Sohne, hernach von einem fahrenden Leviten, den der Ephraimit gegen Lohn, Bekleidung und Beköstigung zum „Vater“ und Priester einsetzt. Auch der Raub des Bildes und Priesters und die Fortdauer des vom Gebirge Ephraim nach Dan verpflanzten Cultus klingen wie aus guter

1) c. 9,8—15. 2) Wellhausen. 3) c. 17f.

Kunde geschöpft. Eine Zeitbestimmung am Schluss der Erzählung lautet: „Und Jonatan, der Sohn Gerschoms, des Sohnes Moses, er und seine Söhne waren Priester bei dem Stamm der Daniten bis auf den Tag der Gefangenführung des Landes.“[1]) Diese Angabe verweist (wenn nicht eine Correctur des Textes vorzunehmen ist, wozu ich keine Veranlassung sehe) auf den Fall des Reiches Ephraim oder doch auf die Deportation seiner nördlichen Stämme.[2]) Aber nach der Vergleichung einer unmittelbar darauf folgenden andern Zeitbestimmung[3]), auch wegen der auffallenden nachträglichen Benennung des bis dahin namenlosen Leviten, ist jene Angabe als Glosse anzusehen. Die zweite Zeitbestimmung lässt das Gottesbild Michas zu Dan bestehen „so lange das Haus Gottes zu Silo war.“ Die zweite Angabe widerspricht nicht geradezu der ersten, da diese nicht von dem Gottesbild redet; aber doch können die parallelen Angaben nicht beide zugleich ursprünglich sein. Sofern die zweite es ist, nöthigt sie uns nicht, für die Ansetzung der Abfassungszeit der Erzählung über den Anfang der Königsherrschaft hinauszugehen, da der Untergang des Tempels zu Silo wahrscheinlich schon am Ausgang der Richterzeit erfolgt ist, nämlich in den Philisterkriegen, die dem zu Silo amtierenden Priestergeschlecht der Eliden den Untergang brachten. Auch die erste Zeitbestimmung aber ist in ihrem Inhalt offenbar relativ alt, was sich namentlich aus dem Anstoss ergibt, den eine spätere Zeit an dem hier von einem Enkel Moses Berichteten nahm und schon verhältnissmässig früh nehmen musste, sodass der Name Mose (*mšh*) von einem Abschreiber durch Einschiebung eines über der Linie schwebenden *n* in Manasse (*mnšh*) umgewandelt wurde.

Aus viel späterer Zeit rührt als Ganzes der zweite Anhang[4]) her: eine Geschichte, deren handelnde Personen (bis auf den bloss genannten Pinehas) sämtlich namenlos sind, in einer Partie[5]) anklingend an die jahwistische Erzählung von den Gästen Lots, an die priesterliche Schrift des Hexateuchs erinnernd in der Darstellung der Gemeinde Israel als einer compacten Grösse, die wie aus einem Munde dem Stamme

1) c. 18,30. 2) II Kön. 15,29. 3) c. 18,31. 4) c. 19—c. 21.
5) c. 19,20ff.

Benjamin seine Strafe dictiert, während sonst im Richterbuch jeder Stamm seine Angelegenheiten selbständig verwaltet. Wir haben es in diesem Abschnitt, wenigstens in verschiedenen Details, offenbar mit einem künstlichen Gebilde zu thun, dessen geschichtlicher Gehalt kaum zu ermitteln ist. Ein solcher liegt wohl irgendwie zu Grunde, da sich die Entstehung der Geschichte als einer Tendenzerzählung [1]) schwer begreifen lässt. Die Tendenz könnte nur eine antibenjaminitische sein. Eine solche wäre etwa verständlich in den Zeiten bald nach dem Benjaminiten Saul; aber in so hohem Alterthum erfand man noch nicht derartige tendentiöse Darstellungen, und die Erzählung, so wie sie uns vorliegt, ist viel jünger. Sollte der Prophet Hosea [2]) mit der Sünde Israels „seit den Tagen Gibeas" auf die hier erzählte zu Gibea begangene Sünde der Benjaminiten anspielen, so hat er doch sicher diese Geschichte nicht gekannt aus der uns jetzt vorliegenden Erzählung, die wegen ihrer Abhängigkeit von der priesterlichen Schrift um vieles später anzusetzen ist. Möglicher Weise lässt sich indessen aus der ganzen Erzählung ein Theil als alter Kern aussondern. Einzelne Gemeinsamkeiten mit der Erzählung des ersten Anhangs, so der als „Fremdling" wohnende Levit [3]), legen den Versuch einer solchen Aussonderung nahe.

Die den beiden Anhängen des Richterbuchs gemeinsame Formel: „In jenen Tagen war kein König in Israel; ein Jeder that, was recht war in seinen Augen" [4]) ist, da an gemeinsame Abfassung beider Anhänge nicht gedacht werden kann, entweder im zweiten Stücke von späterer Hand hinzugefügt worden oder der Verfasser des zweiten Anhangs richtete sich darin nach der ältern Erzählung. Jene Angabe über die vorkönigliche Zeit wird zuerst von einem Autor gemacht worden sein, welcher der Königszeit angehörte. Es ist aber nicht einzusehen, wesshalb nicht ein nachexilischer Schriftsteller die Formel sich aneignen konnte, sodass für vorexilische Entstehung des zweiten Anhangs oder auch nur einer Grundlage desselben daraus für sich allein nichts zu entnehmen ist.

---

1) Wellhausen. 2) Hos. 10,9. 3) c. 19,1.
4) c. 17,6; 21,25; vgl. c. 18,1; 19,1.

§ 61. 3.

Anhänge und Einleitung des Richterbuchs sind als spätere Zuthat anzusehen. Der Kern des Buches [1]) stand ursprünglich ohne Frage in einem directen Zusammenhang mit dem Buche Josua. Der den Anfang des Haupttheils bildende kurze Bericht vom Tode Josuas [2]) ist mit dem entsprechenden Bericht gegen das Ende des Josuabuchs [3]) identisch, abgesehen von einer Umstellung und geringen Varianten. Da aber im Buche Josua noch anderes folgt — Bestattung der Gebeine Josephs und Tod Eleasars [4]) — beruht die Wiederholung jenes kleinen Abschnittes nicht einfach darauf, dass das ursprüngliche Richterbuch das ihm jetzt voranstehende Buch fortsetzte und bei einer vorgenommenen Trennung in zwei Bücher dies eine Stück am Ende des einen und am Anfang des andern stehen blieb. [5]) Es könnte freilich, was das Josuabuch am Schluss noch mehr enthält, nach der Trennung beider Bücher angehängt worden sein. Wahrscheinlich indessen ist, worauf schon oben aufmerksam gemacht wurde [6]), die ganze zweite Abschiedsrede Josuas mit den sie begleitenden Angaben [7]) eine Erweiterung des ursprünglichen Josuabuchs, sodass dann der Anfang des deuteronomistischen Richterbuchs die Fortsetzung bildet zu der ersten Abschiedsrede Josuas [8]) und die Worte, mit denen das ältere Richterbuch anfing: „Und Josua entliess das Volk“ [9]), der Einführung dieser ersten Rede entsprechen: „Und Josua berief ganz Israel.“ [10]) Jedenfalls geht aus der Anknüpfung des neuen Anfangs im Richterbuch hervor, dass die Einleitung später hinzugefügt wurde. Besonders ist dies für den jetzigen Anfang der Einleitung deutlich, da er lautet: „Und es geschah nach dem Tode Josuas“. [11]) Ebenso ist aus jenem Anfang des ursprünglichen deuteronomistischen Richterbuchs,

1) c. 2,6—16,31. 2) 2,6—9. 3) Jos. 24,28—31. 4) Jos. 24,32f.

5) Der verschieden gestellte, offenbar deuteronomistische Vers Richt. 2,7 scheint in das Josuabuch, wo er nach LXX eine andere Stelle hat (= Jos. 24,29) als nach dem masoretischen Texte (= Jos. 24,31), erst aus dem Richterbuch aufgenommen worden zu sein (Cornill), sodass also dann Richt. 2,6—9 nicht einfach eine an Jos. 24,27 sich anschliessende Dublette von Jos. 24,28—31 ist.

6) S. oben S. 177f. 7) Jos. c. 24. 8) Jos. c. 23. 9) c. 2,6.
10) Jos. 23,2. 11) c. 1,1.

mag er nun an die erste oder an die zweite Abschiedsrede Josuas sich anschliessen, zu ersehen, dass beide Bücher eine gemeinsame Redaction erfahren haben und erst später von einander getrennt worden sind.

Die am Ende des Josuabuchs und am Anfang des Richterbuchs später hinzugefügten Stücke [1]) sind ihrer Herkunft nach älter als die deuteronomistische Redaction beider Bücher, was sich für den Schluss des Josuabuchs aus seiner Zugehörigkeit zu der Schrift des Elohisten [2]) ergibt, für die Einleitung des Richterbuchs aus ihrem Inhalt, der eine richtigere Darstellung von der Eroberung Kanaans bietet als das deuteronomistische Josuabuch. Dem deuteronomistischen Redactor des Richterbuchs war der elohistische Bericht über das Lebensende Josuas nicht unbekannt. Er entnahm aus ihm das kleine Stück vom Tode Josuas. [3]) Für die Einleitung des jetzigen Richterbuchs eine bestimmte Quellenschrift zu ermitteln, fehlen uns sichere Anhaltspunkte. Obgleich die Einleitung in ihrem Anfang: „Und es geschah nach dem Tode Josuas“ sich dem elohistischen Schlussabschnitt des Josuabuchs anreiht, ist es doch nicht wahrscheinlich, dass jene in ihrer Grundlage eine Fortsetzung dieses elohistischen Berichtes war, da die Anknüpfung am Anfang von einem Redactor herzurühren scheint. [4]) Hat die „Einleitung“, was allerdings nicht unwahrscheinlich, theilweise irgendwelche gemeinsame Herkunft mit Bestandtheilen des Josuabuchs, so wird dies darauf beruhen, dass ihr Verfasser Quellen oder eine Quelle benutzte, von welcher auch der Redactor des Josuabuchs Gebrauch machte. Es könnte sich dabei um pentateuchische Quellenschriften handeln. Auch in den spätern Theilen des Richterbuchs und noch darüber hinaus in den Büchern Samuel und der Könige finden sich Berührungen der Sprache und Darstellungsweise mit den erzählenden Quellenschriften des Pentateuchs; aber diese Berührungen lassen sich aus literarischer Gleichzeitigkeit oder Abhängigkeit erklären und sind kaum ausreichend, um daraus eine Fortsetzung der pentateuchischen Quellen-

1) Richt. 1,1—2,5 und sicher Jos. 24,28—33 (beziehungsweise v. 32f.), unseres Erachtens das ganze c. 24.

2) S. oben S. 175. 3) Richt. 2,6. 8f. 4) S. oben S. 222.

schriften bis in die Richter- und Königszeit zu folgern, so oft auch der Versuch dieses Nachweises gemacht worden ist.[1])

Dass die als Anhänge bezeichneten beiden letzten Erzählungen des Richterbuchs wirklich erst später hinzugefügt wurden, ist daraus zu ersehen, dass eine deuteronomistische Redaction hier nicht wahrzunehmen ist und dass ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden fehlt. Beide Erzählungen haben eine falsche Stelle erhalten. Nach ihrem Inhalt, wenigstens dem vollständigen, wie er uns vorliegt, gehören sie in den Anfang der Richterzeit. Die erste Erzählung handelt nach ihrer einen chronologischen Angabe[2]) von einem Enkel Moses; die zweite Erzählung berichtet, so wie sie uns vorliegt — auch diese Angabe scheint wie jene eine Glosse zu sein — von der Zeit, wo Pinehas, der Enkel Aarons, Priester war.[3])

Das Richterbuch mit seinen Anhängen und auch ohne sie hat keinen richtigen Schluss. Seine Erzählungen brechen vor dem erst im Samuelbuch dargestellten Ende der Richterzeit ab. Die Vermuthung liegt nahe, dass der Abschluss eines ältern Richterbuchs in den Anfangserzählungen des Samuelbuchs zu suchen ist. Da diese Erzählungen aus dem Ende der Richterzeit einen integrierenden Bestandtheil des Samuelbuchs bilden, der nicht redactioneller Herkunft ist, so ist anzunehmen, dass eine redigierende Hand eine ältere Form unseres Richterbuchs mit dem Samuelbuch oder vielmehr schon mit einer der Schriften, aus denen dieses componiert worden ist, in Verbindung setzte.

Die im Richterbuch mit Otniel, dem ersten Schophet, beginnenden Jahresangaben, die dann im Samuelbuch und Königsbuch fortgesetzt werden, können die vierhundert und achtzig Jahre vom Auszug aus Aegypten bis auf den Tempelbau[4]) nur dann ergeben, wenn Jahresangaben für Mose und Josua vorausgingen. Solche finden sich im Hexateuch nur in der priesterlichen Schrift.[5]) Darnach gewinnt es meines Erachtens an Wahrscheinlichkeit, dass der deuteronomistische Redactor des Richterbuchs, der von diesem Zahlensystem Gebrauch machte, die priesterliche Schrift kannte. Hieraus würde

---

1) So von Schrader, Budde, Cornill u. A. 2) c. 18,30.
3) c. 20,28. 4) S. oben S. 223. 5) Ex. 7,7. Deut. 34,7. Jos. 24,29c.

sich dann weiter als wahrscheinlich ergeben, dass der mit ihm anscheinend identische Deuteronomist des Josuabuchs[1]) nicht nur die Stücke aus dem jehovistischen Buche sondern auch die aus der priesterlichen Schrift überarbeitet hat.[2])

Zweites Capitel.

Die Bücher Samuel.

1. § 62.

Die Bücher Samuel bilden, so wie sie uns jetzt vorliegen, ein selbständiges Ganze. Dieses ist in unsern gegenwärtigen Ausgaben nach dem Vorbild der Septuaginta, welche die Samuelbücher mit den Büchern der Könige als vier Bücher *τῶν βασιλειῶν* zusammenzählt, willkürlich in zwei Bücher zertheilt. Die Zweitheilung ist, wie bei den Büchern der Könige, der Chronik, dem Buch Esra (jetzt: Esra und Nehemia), aus der Vulgata erst im sechzehnten Jahrhundert durch die Ausgaben von Daniel Bomberg zu Venedig in die hebräische Bibel eingedrungen. Wir dürfen bei dieser Sachlage von dem Samuelbuch und ebenso von dem Königsbuch als je einem einzigen reden.

Seinen Namen hat das Buch Samuel, weil es von Samuel erzählt, erhalten, nicht ganz passender Weise, da Samuels Geschichte nur den Anfang des Buches einnimmt. Einen breitern Raum füllen die Erzählungen von Saul und David. Diese beiden ersten Könige werden aber dargestellt als durch Samuel zu ihrer Würde berufen, sodass er allerdings als die Persönlichkeit erscheint, welche die ganze Periode beherrscht.

Literatur zu Capitel 2: K. Budde, *SBOT.* 1894. Julius Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, 1871. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew text of the books of Samuel*, Oxford 1890. — S. auch zu § 59.

Commentare: Otto Thenius, KEH. 1842, 2. Aufl. 1864, 3. Aufl. von Max Löhr 1898. August Klostermann, KK. 1887 (Bücher Samuelis und der Könige). Henry Preserved Smith, New-York 1899.

---

1) In Jos. c. 1—c. 23. 2) Vgl. oben S. 176f.

Man dachte dann wohl diese Zeit auch von seiner Hand geschildert, wie der Verfasser der alttestamentlichen Chronik die Propheten als Autoren derjenigen Abschnitte in den ältern Geschichtsbüchern denkt, welche von ihnen oder ihrer Zeit handeln.

Buch I reicht bis zum Tode Sauls, Buch II bricht mitten in der Geschichte Davids ab, hat aber durch einige Anhänge eine Art Abschluss erhalten.

§ 63. 2.

Der hebräische Text des Samuelbuchs ist an vielen Stellen bis zur Sinnlosigkeit verderbt, und die Vergleichung der Septuaginta bestätigt, dass der masoretische Text hier von dem urspünglichen besonders weit abliegt. In vielen Fällen hat die Septuaginta das Bessere erhalten. Die Differenzen betreffen nicht nur einzelne Wörter und Verse sondern in einigen Fällen grössere Abschnitte, die in ihrem ganzen Umfang in der Septuaginta fehlen. Theilweise sind diese Abschnitte vielleicht von dem alexandrinischen Uebersetzer oder eher schon von seiner hebräischen Vorlage absichtlich weggelassen worden, um dadurch einen bessern Zusammenhang zu erzielen. Dies gilt wahrscheinlich für die in dem echten Septuaginta-Text, wie ihn hier der Codex Vaticanus bietet, fehlende zweite Einführung Davids: als ein noch nicht bekannter wird er in der Erzählung von seinem Kampfe mit Goliat auf's neue dem Leser vorgestellt, obgleich schon länger von ihm die Rede gewesen.[1]) Der mit dieser Erzählung in Zusammenhang stehende Bericht von der zwischen Jonatan und David geschlossenen Freundschaft fehlt ebenfalls in der Septuaginta.[2]) Dieser Bericht ist zum Verständniss des weiterhin Folgenden nothwendig, kann also wohl in keinem Fall eine Interpolation des masoretischen Textes sein.[3]) Dagegen sind zwei andere kleine Abschnitte, die im Codex Vaticanus der alexandrinischen Uebersetzung fehlen [4]), deutlich als spätere

1) I, 17,12—31. 41. 50. 55—58 fehlen in LXX *B*. 2) I, 18,1—5.

3) Ebenso Wellhausen, Composition(1.)2, S. 250 (anders wieder in Aufl. 3, S. 247), Kuenen, Budde, Driver. Für die Ursprünglichkeit des Septuaginta-Textes Klostermann, Cornill, H. P. Smith.

4) I, 18,9—11 und v. 17—19. 21b; ausserdem fehlen in LXX noch andere Einzelheiten des masoretischen Textes von c. 18.

Zusätze des masoretischen Textes zu erkennen [1]), weil sie sich auf keine Weise mit den anderweitigen Angaben vereinbaren lassen. Die erste anticipiert in unpassender Weise die späterhin nochmals erzählte Nachstellung Sauls David gegenüber. Die zweite führt eine sonst nicht eingreifende [2]) Persönlichkeit ein, Merab, Sauls ältere Tochter, als dem David zuerst (vor der jüngern Tochter Sauls Michal) zum Weibe zugesagt, eine Parallele zu den beiden Schwestern, die der Erzvater Jakob zu Frauen erhielt, und anscheinend eine künstliche Nachbildung dieser Erzählung.

Aus solchen eingreifenden Abweichungen des masoretischen und alexandrinischen Textes ergibt sich nicht nothwendiger Weise, dass noch nach der Fixierung der hebräischen Vorlage der Septuaginta über den Wortlaut hinausgehende Umgestaltungen der Erzählungen vorgenommen worden sind. Es ist denkbar, dass zur Zeit der Entstehung des Septuaginta-Textes daneben schon die andere Relation bestand.[3]) Der Sachverhalt zeigt also nur so viel mit Deutlichkeit, dass, als die Septuaginta entstand, eine bestimmte Relation noch nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt war. Mag man die Entstehungszeit der Zusätze des masoretischen Textes in der einen oder in der andern Weise bestimmen, in jedem Fall ist das Verhältniss beider Texte auch für die Beurtheilung der Composition des Samuelbuchs von Wichtigkeit. Ein detailliertes Bild von der Composition lässt sich nur nach Erledigung der textkritischen Vorfragen gewinnen.

3. § 64.

So lebensvoll viele Schilderungen des Buches im einzelnen sind, so mangelhaft und widerspruchsvoll ist vielfach ihr Zusammenhang. Unvereinbarkeiten und störende Wiederholungen machen es hier noch deutlicher als in andern Geschichtsbüchern, dass wir es nicht mit einem Ganzen aus einem Gusse sondern mit einer Schrift zu thun haben, die aus vielfachen Elementen entstanden ist. Besonders unverkennbar sind die Widersprüche in der Darstellung von der Entstehung des Königthums. Hier gehen neben einander her

1) Anders Budde. 2) Nur noch I, 14,49 genannt. 3) So Kittel.

eine Anschauung, wonach Samuel auf die von Jahwe ihm gegebene Anregung hin aus freien Stücken Saul zum König salbt, und eine andere, nach welcher Samuel sich widerwillig dem Begehren des Volkes nach einem König, wie alle Völker ihn hätten, fügt und Jahwe in diesem Begehren eine Verwerfung seines göttlichen Königthums erkennt. Ebenso sind gänzlich unvereinbar die Berichte über Davids erste Begegnung mit Saul und seinen Aufenthalt an dessen Hofe: einmal ist David als Kriegsmann zu Saul gekommen und hält sich am Hof auf, um durch sein Saitenspiel den bösen Geist Sauls zu verscheuchen; trotzdem ist hernach David, der Sieger über Goliat, noch ein zarter Knabe und dem Saul völlig unbekannt. Anderwärts fehlt etwas zur Vollständigkeit des Zusammenhangs: Eli und ebenso Jonatan werden bei ihrer erstmaligen Erwähnung wie bereits bekannte Persönlichkeiten behandelt.

Es kann also nicht von einem Verfasser des Buches die Rede sein, sondern nur von einem Redactor oder auch von mehreren. Zu Grunde liegen sehr verschiedene Quellen. Die Discrepanzen sind noch weniger ausgeglichen als im Hexateuch und im Richterbuch. Noch deutlicher als in diesen Büchern tritt im Samuelbuch das Streben der althebräischen Geschichtschreibung hervor nach möglichst vollständiger Zusammenfassung der verschiedenen Relationen über den selben Vorgang mit Aufrechterhaltung dessen, was jedem Bericht eigenthümlich war. Das Motiv dieses Verfahrens ist offenbar die Treue dem vorgefundenen Material gegenüber. Die Redactoren beschränkten sich im wesentlichen auf das Bestreben, die Aussagen der einzelnen Quellen in eine zusammenhängende zeitliche Folge zu bringen, ohne dass sie einen durchgreifenden Versuch machten, daraus eine einheitliche Darstellung zu construieren. Sie wollten durch ihre Bearbeitung der Quellenschriften den künftigen Lesern die problematische Bequemlichkeit verschaffen, die verschiedenartigen Auffassungen in einem Buche beisammen zu haben. So blieb gerade Widersprechendes neben einander bestehen. Von zusammenstimmenden Parallelberichten dagegen fand öfters allein der einer einzigen Quellenschrift in die Compilation Aufnahme, sodass dadurch eine andere Quellenschrift oder auch mehrere nur lückenhaft erhalten blieben. Anderwärts wurde durch getrennte Wieder-

holung des Identischen der einzelnen Quellenschriften Verwirrung geschaffen.

Die Redactoren der verschiedenen Theile des Samuelbuchs sind offenbar weniger befähigt gewesen als die des Hexateuchs, die Quellen so in einander zu schieben, dass wenigstens der äusserliche Eindruck einer Einheit entstanden wäre. Solche kunstreichen Verquickungen der Quellenberichte wie in der Sintfluthgeschichte des Pentateuchs und im Anfang der Josephsgeschichte finden sich im Samuelbuch kaum. Die in diesem aber ebenso wie im Pentateuch und in den andern ältern Geschichtsbüchern der Behandlung der Quellen zu Grunde liegende Treue gegen die Ueberlieferung hat die althebräische Geschichtschreibung bis zu einem gewissen Grade mit der gesamten alten Geschichtschreibung gemein. Wir verdanken diesem Verfahren die Erhaltung des Wortlautes der in ihrer Sonderexistenz frühzeitig verloren gegangenen Quellen. Durch die conservative Behandlung des vorgefundenen Materials ist indessen, wie wir schon im Buche der Richter erkennen konnten, nicht ausgeschlossen geblieben, dass von einem bestimmten Zeitpunkt ab die Redactoren, wo sie gelegentlich selbst das Wort ergreifen, ihren eigenen, dem von ihnen dargestellten Alterthum fremden Massstab an dessen Beurtheilung legen. Derartige redactionelle Zuthaten finden sich im Samuelbuch weniger als in den Büchern Richter und Könige, um von der Redaction der jüngern alttestamentlichen Geschichtsbücher zu schweigen, deren Beurtheilung der Vergangenheit sie bis zu Eintragungen in das aus ihr Erzählte verleitet. Mit der Emancipation der Geschichtschreiber von ihren Quellen in der Beurtheilung der Ereignisse kommt gleichzeitig neben der vollständigen Wiedergabe des Quellentextes ein diesen bloss citierendes Verfahren auf, in weiterm Umfang zuerst im Königsbuch. — Auf diesen Wegen suchte sich die alttestamentliche Geschichtschreibung, mit der blossen Reproduction der Quellen beginnend, allmählich zu mehr selbständigen Leistungen emporzuarbeiten.

Der letzte Redactor des Samuelbuchs, d. h. des alten noch nicht mit Anhängen versehenen „Samuelbuchs“, so weit von einem solchen die Rede sein darf, muss identisch gewesen sein mit dem Redactor des Königsbuches; denn die am Schluss

jenes[1]) abgebrochene Geschichte Davids wird am Beginn des Königsbuches[2]) fortgesetzt und zwar offenbar aus dem selben Quellenmaterial wie dort. Es hat also ein vom Königsbuch getrenntes Samuelbuch ursprünglich nicht existiert. Was jetzt zwischen dem ältern „Samuelbuch“ und seiner Fortsetzung im Königsbuch steht[3]), ist spätere Einschaltung.

Man hat allerdings an einer einheitlichen Redaction für Samuelbuch und Königsbuch gezweifelt wegen der verschiedenen Beurtheilung, die in beiden dem Höhendienst zu Theil wird. Während das Königsbuch, die deuteronomische Forderung eines einzigen Cultusortes zu Grunde legend, den Dienst auf den „Höhen“ als einen Abfall von Jahwe rügt, berichtet das Samuelbuch unbedenklich von Opferdarbringungen Samuels an verschiedenen Orten und rühmt an Saul als eine Äusserung der Frömmigkeit, dass er der Altäre mehrere erbaut habe.[4]) Aber auch das Königsbuch lässt den Salomo auf der Bama zu Gibeon opfern, ohne dies zu tadeln[5]), und gibt dafür, dass der Höhendienst in Salomos erster Zeit allgemeiner Brauch gewesen sei, als Rechtfertigung an, dass damals der Tempel noch nicht gebaut war[6]); also erst von da an gibt es für den Redactor eine Cultuscentralisation. Als einen „Deuteronomisten“ zeigt sich auch der Redactor des Samuelbuchs in einzelnen, allerdings nicht sehr häufigen Einschaltungen, die entweder Polemik gegen die Baale und Astarten oder die Forderung des Jahwedienstes „von ganzem Herzen“ enthalten.

Wie zwischen Samuelbuch und Königsbuch, ebenso hat einmal ein Zusammenhang bestanden zwischen dem Haupttheil des Richterbuchs[7]) und dem noch nicht durch Samuels Jugendgeschichte erweiterten ersten Theile des Samuelbuchs.[8]) Wie dort von den frühern Richtern, wird hier von Eli angegeben, dass er Israel richtete so und so viele Jahre[9]); auch Samuel ist hier ein Richter.[10]) Die Vorstellung von der Stellung eines Richters über Israel ist freilich hier andersartig als im Richterbuch: es wird an juridisch-richterliche Thätigkeit dabei gedacht[11]), was dort nur vereinzelt vorkommt.[12]) Ferner be-

1) II, c. 20. 2) I Kön. c. 1. 3) II Sam. c. 21—24. 4) I, 14,35. 5) I Kön. 3,4. 6) v. 2f. 7) Richt. 2,6—16,31. 8) I, 4,1—14,51. 9) I, 4,18. 10) I, 7,15; vgl. c. 8,1f. 11) I, 7,6; 8,2f. 12) Richt. 4,4f.

stimmt Samuel seine Söhne zu seinen unmittelbaren Nachfolgern in der Richterwürde[1]), während in den Erzählungen der Quellen des Richterbuchs die Richter nicht als auf einander folgende Dynasten vorgestellt werden. Der Bericht, welcher trotz dieser Differenzen Eli und Samuel mit dem Richterbuch in Verbindung setzt, rührt nicht erst von dem deuteronomistischen Redactor des Samuelbuchs her, sondern bildet einen integrierenden Bestandtheil eines, ein früher selbständiges älteres Buch darstellenden, grössern Abschnittes, der von dem deuteronomistischen Redactor bereits vorgefunden wurde.[2]) Jene hier gegebene Darstellung Elis und Samuels setzt nicht nothwendig die deuteronomistische Redaction des Richterbuchs bereits voraus[3]); denn die Schilderung der Richter als auf einander folgender Regenten könnte schon einer vordeuteronomistischen Redaction des Richterbuchs angehört haben. In keinem Fall beweisen die Gemeinsamkeiten der Eli- und Samuelgeschichte einerseits und des Richterbuchs andererseits Gemeinsamkeit der deuteronomistischen Redaction des Richter- und Samuelbuchs, wohl aber irgendwelchen Zusammenhang des dem Redactor des Samuelbuchs vorliegenden Materials mit dem Haupttheil des Richterbuchs in dessen jetziger oder in einer ältern Gestalt. Aber die Hand des Deuteronomisten des Richterbuchs mag allerdings im Samuelbuch anderwärts wiederzuerkennen sein. In der Abschiedsrede Samuels[4]) wird darauf verwiesen, dass die Väter, als sie Jahwes vergassen, verkauft wurden in die Hand Siseras, der Philister und des Königs von Moab und zu Jahwe schrieen um Vergebung für den Dienst der Baale und Astarten, und dass Jahwe alsdann Errettung sandte durch Jerubbaal, Barak[5]), Jephta und Samuel. Der Verfasser dieser Stelle kannte das deuteronomistische Schema des Richterbuchs und kann sehr wohl mit dessen Urheber identisch sein, ist aber nicht nothwendig identisch mit dem Redactor des Samuelbuchs. Diese Zusammenhänge nöthigen zu der Annahme, dass ein das deuteronomistische und wohl schon ein vordeuteronomistisches Richterbuch mit seiner Fortsetzung im Samuelbuch verbindender Ueber-

---

1) I, 8,1. 2) I, 4,1—14,51. 3) So Wellhausen. 4) I, c. 12.
5) So LXX.

gang gestrichen worden ist: eine Einführung des jetzt ganz unvermittelt auftretenden Eli ist zu vermissen.

Dass der deuteronomistische Redactor im Samuelbuch nur wenig von seinem Eigenen hinzugethan hat, ist daraus zu erklären, dass er die Quellen nicht zusammenfügte, sondern sie bereits bearbeitet vorfand. Seine Thätigkeit beschränkte sich im wesentlichen darauf, verschiedene bereits abgeschlossene Bearbeitungen des Quellenmaterials neben einander zu stellen.

Die Geschichte der Composition des Samuelbuchs scheint mit der deuteronomistischen Redaction nicht abzuschliessen. Solche Stücke des masoretischen Textes, die in der Septuaginta fehlen und sich als spätere Zusätze erkennen lassen, sind doch wohl, obgleich sie älter sein können als die Entstehung der Septuaginta [1]), erst nach der deuteronomistischen Redaction aufgenommen worden, da sich vordeuteronomistische Differenzen der Recensionen schwerlich bis in die Zeit der Entstehung der Septuaginta erhalten haben.

§ 65. 4.

Der deuteronomistische Redactor scheint drei aus verschiedenen Quellen zusammengesetzte Bücher vorgefunden zu haben. Die Abgrenzung dieser Bücher ist ziemlich deutlich zu erkennen. Schwieriger und zweifelhafter ist die Unterscheidung des in ihnen benutzten Materials. [2])

Den Anfang macht eine Geschichte Samuels und Sauls. [3]) Sie läuft bis zu den summarischen Angaben [4]), welche die Kriegsthaten Sauls zusammenfassen, seine Familienangehörigen und seinen Heeresobersten angeben und offenbar das Ende eines besondern Buches bilden. [5]) Auch der speciell dem Sa-

---

1) S. oben S. 234f.

2) Die drei Bücher unterscheide ich mit Wellhausen, in den Grundzügen mich auch seiner Quellenscheidung und -Beurtheilung anschliessend, die hier in besonderm Mass überzeugende Kraft besitzt.

3) I, 1,1—14,51(52?). 4) I, 14,47—51.

5) Nach Budde und Cornill rühren I, 14,47—51 und ebenso die abschliessenden Angaben der ersten Davidsgeschichte II, c. 8 erst von deuteronomistisch-redactioneller Hand her. Aehnlich urtheilt im ersten Fall auch Kittel. Jedenfalls an der zweiten Stelle (da I, c. 15 etwa auch zu I, c. 1—c. 14 gezogen werden könnte) wäre von der Redaction der richtige

muel gewidmete erste Abschnitt[1]) gehörte zu eben diesem Buche; denn der Bericht von den beiden Söhnen Samuels als seinen Nachfolgern, deren schlechtes Richten den Wunsch nach einem König erweckte, setzt die Geschichte Samuels mit dem Anfang der Geschichte Sauls als des ersten Königs in Verbindung.

Diesem „Buche“ war die Jugendgeschichte Samuels[2]) als Einleitung von späterer Hand vorangestellt worden. Darin wieder ist das für den Zusammenhang nicht nöthige und auf die Situation nicht passende Lied der Hanna, der Mutter Samuels[3]), eine Einschaltung. Es enthält einen Lobpreis Gottes, der die Niedrigen erhöht und die Hohen stürzt. Die Bitte für den König und Gesalbten ist in Hannas Mund unmöglich. Ihr, der nach kinderloser Zeit Mutter gewordenen, wurde das Lied nur desshalb zugesprochen, weil es unter andern Wandlungen auch die berichtet, dass die Unfruchtbare sieben Kinder gebiert. Mit dem „Gesalbten“, dessen Horn Jahwe nach der Bitte dieses Liedes erhöhen wird, nachdem er die Enden der Erde gerichtet hat, ist doch wohl der endzeitliche messianische König gemeint, und die Anschauungsweise des Liedes von der Begnadung der Elenden und Niedrigen spricht eher für Abfassung in der nachexilischen als in der Königszeit. — Eine spätere Einschaltung ist auch die an Eli gerichtete Offenbarung eines ungenannten Gottesmanns[4]), die mit dem unmittelbar Folgenden[5]) nicht zusammenstimmt.

Der ursprüngliche Anfang der Geschichte von den Ereignissen zur Zeit des Mannes Samuel[6]) fehlt. Diese Geschichte bringt zunächst einen alten Bericht über die Philisterkämpfe, worin Samuel keine Rolle spielt.[7]) Besonders die Schilderung von den Schicksalen der nahezu wie ein Fetisch behandelten heiligen Lade in den Kämpfen mit den Philistern macht einen sehr alterthümlichen Eindruck.

Abschluss eines alten, selbständigen Buches als solcher markiert worden. Einfacher ist die Anschauung, dass beide Stücke Quellenbestandtheile sind. Deuteronomistischer Charakter ist kaum in einem dieser beiden Schlussstücke zu erkennen.

1) I, c. 1—c. 7. 2) I, c. 1—c. 3. 3) I, 2,1—10. 4) I, 2,27—36.
5) I, c. 3; besonders v. 1. 6) Beginnend c. 4,1b. 7) I, 4,1b—7,1.

Der zweite Theil dieses „Buches", der Bericht über Saul[1]), ist, von einzelnen kleinern Einschaltungen abgesehen, aus zwei Quellenschriften zusammengestellt. Eine ältere[2]), deren Verfasser etwa identisch sein könnte mit dem der ältern Theile[3]) in der Samuelgeschichte, verherrlicht Saul und das Königthum. Diese Quelle stellt die Kriegsthaten Sauls und seines Sohnes Jonatan sehr detailliert und anschaulich dar, offenbar auf Grund guter Kunde. Ebenso besitzt sie eine uns sonst nicht überlieferte Kenntniss von den Zuständen des alten, in ekstatischen Formen sich bewegenden Prophetenthums. Die Erhebung Sauls zum König erscheint in idealisierender Beleuchtung: die von Samuel heimlich vollzogene Salbung Sauls ist eben wegen ihrer Heimlichkeit wenig wahrscheinlich und kommt hernach nirgends zur Geltung. Diese Quelle wird der ältern Königszeit angehören.

Eine jüngere Quelle[4]), zu der auch der überleitende Bericht über Samuels Thätigkeit als Richter[5]) gehört, schildert das Königthum als gegen die Absichten Jahwes und seines Vertreters Samuel entstanden. Die Lasten, die durch den König über das bis dahin freie Volk kommen, werden drohend in Aussicht gestellt. Die Zeit dieser Quelle wird die spätere Königszeit sein, als schlechte Regenten das Volk bedrückten. Noch spätere Abfassungszeit[6]) ist kaum anzunehmen; denn die königslose Zeit blickte vielmehr sehnsüchtig zurück nach der in ihren Schattenseiten vergessenen Königsherrlichkeit. Der Verfasser dieser Quellenschrift kannte wahrscheinlich die ältere; aus dieser entnahm er wohl die jetzt seinem Zusammenhang einverleibte, durchaus glaubwürdige Darstellung der Erhebung Sauls, wie er zum Entsatz des von den Ammonitern belagerten Jabesch-Gilead vom Pfluge her an die Spitze des Volkes trat und nach dem Siege zum König ausgerufen wurde.[7])

Samuel erscheint in den verschiedenen Bestandtheilen dieses „Buches" in dreifacher Gestalt: als Priester in der Jugend-

1) I, 8,1—14,51. 2) I, 9,1—10,16; 13,1—7a. 16—23; 14,1—51.
3) I, 4,16—7,1.
4) I, c. 8; 10,17—11,15; 12,1—5. Dagegen ist c. 13,7b—15 und die Hinweisung darauf c. 10,8 vielleicht Einsatz von anderer, noch späterer Hand.
5) I, 7,2. 5—17. 6) Wellhausen denkt an die exilische Zeit.
7) I, c. 11; für die jüngere Quelle v. 14, vgl. c. 10,17ff.

geschichte, als Seher in der ältern und als Schophet in der jüngern Quelle[1]) der Saulsgeschichte. Deuteronomistisches findet sich in den Reden, die Samuel in den Mund gelegt werden.[2])

Auf dies Buch der Geschichte Samuels und Sauls folgt eine Geschichte Davids[3]), die mit allgemeiner Charakteristik der Regierung Davids und mit Angaben über seine Beamten[4]) ähnlich abschliesst wie jenes „Buch“, also ebenso wie dieses einmal ein selbständiges Ganze gewesen zu sein scheint. Die Geschichte Sauls wird hier fortgeführt, soweit sie mit der Davids verflochten ist. Ob theilweise die selben Quellenschriften benutzt wurden wie in dem Buche der Geschichte Samuels und Sauls, bleibe dahingestellt; es ist nicht ausgeschlossen, lässt sich aber kaum erweisen. Das Verhältniss der Quellen ist hier complicierter als in dem frühern Abschnitt oder „Buche“; es sind mindestens drei Quellenschriften zu unterscheiden.

Die Grundlage bildete und den meisten Stoff lieferte eine Quelle, die älter ist als die andern, ihr eingearbeiteten Bestandtheile.[5]) Nach ihr kommt David, ein Kriegsmann, zu Saul als dessen Waffenträger, um durch sein Saitenspiel den bösen Geist, der Saul heimsucht, zu verscheuchen. Aber die vom Liede der israelitischen Weiber gefeierten siegreichen Kämpfe Davids wider die Philister erwecken Sauls Eifersucht. David flieht vor seinen Nachstellungen, führt ein Freibeuterleben und findet zu Ziklag Aufnahme bei den Philistern. Saul fällt im Philisterkrieg. David wird von den Männern Judas zum König über Juda gesalbt und macht Hebron zu seinem Königssitz. Nach der Ermordung des Ischboschet — eine Umgestaltung des wirklichen Namens Ischbaal „Mann Baals“ —, des Sohnes Sauls, wird David König über Gesamtisrael. Er erobert Jerusalem und macht es zur Hauptstadt. Seine von dort aus geführten glücklichen Kriege werden kurz angegeben. — Diese Quelle ist gut unterrichtet und stellt die Begebenheiten glaub-

1) Ebenso auch I, 7,15, s. oben S. 342 Anmkg. 5.

2) I, 7,3f.; 12,6—25 — die zweite Rede offenbar mit ältern Bestandtheilen v. 16—19.

3) I, c. 15—II, c. 8. 4) II, 8,15—18; vgl. oben S. 240 Anmkg. 5.

5) I, 16,14—23; 18,6—28,2 theilweise; c. 29—c. 31 mit einzelnen Einschaltungen; II, 1,17ff. (?); c. 2—c. 5; c. 8.

würdig dar, ohne eine bestimmte Tendenz zu verfolgen. Namentlich das freie Leben Davids und seiner Schaar in den Einöden des Gebirges Juda, sein Vasallenverhältniss zu dem König von Gat und seine Streifzüge von Ziklag aus werden mit derber Realistik und anscheinend ohne Uebertreibungen zur Anschauung gebracht, obgleich sonst das Bestreben, David in möglichst günstiges Licht zu stellen, nicht zu verkennen ist, namentlich in den Berichten über die Vorgänge seit seiner Erhebung zum König.

Fraglich ist, ob in dieser Quelle die aus dem „Buche des Gerechten"[1]) entnommene Elegie Davids auf den Tod Sauls und Jonatans[2]) gestanden hat, die durch eine in der überschriftlichen Angabe des überlieferten Textes vorliegende Umstellung oder Verschreibung die sinnlose Bezeichnung „Bogenlied"[3]) erhalten hat. Darüber kann ein Zweifel nicht bestehen, dass dies Lied thatsächlich von David herrührt. Es ist aus der Seele Davids gedichtet und passt nur auf diese eine Situation: „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonatan; theuer warst du mir sehr; kostbarer war deine Liebe mir als Frauenliebe". Empfindungen und Schilderungen machen so durchaus den Eindruck der Unmittelbarkeit, dass sich, was sonst allein übrig bliebe, an ein untergeschobenes Kunstproduct nicht denken lässt. — Auch die Klage Davids über den Tod Abners, des Feldhauptmanns Sauls[4]), die deutlich der ältesten Quellenschrift angehört, mag ein Fragment aus einem echten Klagelied Davids sein.

Mit dem zusammenhängenden Bericht über David, der einer ältesten Quelle zuzuweisen ist, sind eine Reihe von kleinern Stücken verschiedener Herkunft verbunden, deren Darstellung durchweg weniger glaubwürdig klingt als jene Erzählung. Mehr oder minder deutlich tritt hier das Bestreben hervor, David zu idealisieren, ihn als den von Jugend auf zum König Berufenen und dagegen Saul als den längst vor seinem Falle von Jahwe Verworfenen darzustellen. Hierher gehört am Anfang dieses ganzen „Buches" ein Bericht von der Verwerfung Sauls durch Samuel wegen ungehorsamen Verfahrens

1) Vgl. oben S. 172f. 2) II, 1,17ff.
3) v. 18. 4) II, 3,33f.

mit der amalekitischen Beute[1]); an Jeremia erinnert in dieser Erzählung der Gedanke, dass Gehorsam besser sei als Opfer. Unmittelbar daran sich anschliessend, aber nur äusserlich damit in Zusammenhang gebracht, folgt die Salbung des Knaben David durch Samuel[2]), die später nirgends zur Geltung kommt. Unverbunden hiermit wird die Aufnahme des Knaben David bei Saul nach seinem Sieg über den Riesen Goliat berichtet[3]), eine unhistorische Prädatierung der Siege des Mannes David über die Philister. Von Goliat lesen wir an späterer Stelle[4]) anderes und Glaubwürdigeres. — In dem Abschnitt über die Kämpfe zwischen Saul und David[5]), der seiner Grundlage nach aus der alten Davidsgeschichte stammt, finden sich verschiedene Unebenheiten, die auf Einschaltungen aus anderer Quelle verweisen. Mit den Feindschaftsäusserungen Sauls und dem Entfliehen Davids wird wiederholt angefangen, als ob das Vorhergehende nicht dagewesen wäre. Diese Dissonanzen werden einigermassen, aber doch nicht ganz, beseitigt, wenn man den einen, in der Septuaginta fehlenden, Bericht[6]) fallen lässt. Eine Verschonung Sauls durch David wird ebenfalls zweimal erzählt[7]) in deutlichen Dubletten. — Der Verfasser jener Erzählung von dem Ungehorsam Sauls[8]), die den Anfang dieses Buches der Davidsgeschichte bildet, ist wiederzuerkennen in der Episode von der Zauberin zu Endor[9]), die für Saul den todten Samuel heraufbeschwört. Von ihm erfährt Saul seinen und seiner Söhne bevorstehenden Untergang, dessen Ursache eben jener Ungehorsam Sauls gegen Jahwe nach dem Sieg über Amalek ist. Sauls Tod wird zweimal erzählt.[10]) Die erste Erzählung ist glaubwürdiger, besonders wegen der Kenntniss von der Pietät der Bewohner der Stadt Jabesch gegen Saul[11]), und wird im Unterschied von der zweiten der alten Davidsgeschichte angehören.

Eine recht späte Einschaltung ist die Erzählung von der göttlichen Verheissung an David durch den Propheten Natan[12]), die mit ihren Zusagen für das Haus Davids auf eine längere

---

1) I, c. 15. 2) I, 16,1—13. 3) I, 17,1—18,5. 4) II, 21,19. 5) I, 18,6—28,2. 6) I, 18,9—11. 7) I, c. 24 und c. 26. 8) I, c. 15. 9) I, 28,3 ff. 10) I, c. 31 und II, 1,1—16. 11) Vgl. I, c. 11; II, 2,5 ff. 12) II, c. 7.

Herrschaft seiner Dynastie zurückblickt. Schwerlich auch gehört in den Zusammenhang jener alten Quelle die Erzählung von der Ueberführung der heiligen Lade nach Jerusalem[1]), die eher den Eindruck macht, aus der weiterhin folgenden Geschichte der Regierung Davids zu Jerusalem[2]) entnommen zu sein.[3])

Nachdem das erste „Buch" einer Geschichte Davids mit den abschliessenden Angaben über seine Regierung[4]) zu Ende gegangen, befinden wir uns unvermittelt in einem neuen „Buche", das ebenfalls von David handelt. Der Anfang dieses Buches fehlt; sein Ende ist im Königsbuch[5]) enthalten. Nur Ereignisse aus Davids jerusalemischer Zeit werden hier berichtet in ununterbrochener Folge, abgesehen von kleinen Einschaltungen offenbar aus einer Quelle. Sie ist sehr genau unterrichtet und benutzt Nachrichten, die nothwendiger Weise aus der unmittelbaren Umgebung Davids herstammen. Auch solche Details werden angegeben, die für die Folgezeit nicht von Bedeutung waren, und solche, die David weder zur Ehre noch zur Entschuldigung dienen. Er wird mit seinen Sünden und in seiner Schwäche dargestellt, dennoch mit den Zügen einer gemüthvollen und bezaubernden Persönlichkeit. Die Geschichte entwickelt sich aus dem Ineinandergreifen der menschlichen Factoren, ohne dass irgendwo übernatürliche Mächte einschritten. Gottes richterliches Walten wird nur durch die Geschichte selbst geltend gemacht in dem Zusammenhang von Schuld und Strafe. Zumeist interne Angelegenheiten Davids und seiner Familie werden geschildert. Der Ammoniterkrieg kommt nur in Betracht als Motivierung für die Erzählung von dem Ehebruch Davids mit dem Weib Urias. Vorher wird Davids Fürsorge für Mephiboschet, den Sohn Jonatans, erzählt. Den breitesten Raum nimmt der Bericht über Davids Sohn Absalom und seine Auflehnung gegen den Vater ein. Darauf folgt noch die Erzählung vom Aufstand des Benjaminiten Scheba. Den am Schluss dieser zusammenhängenden Berichte stehenden Angaben über Beamte Davids[6]) ist gewiss erst später ihr Platz angewiesen worden, da diese Geschichte Davids

1) II, c. 6. 2) II, c. 9—c. 20. 3) Wellhausen. 4) II, 8,15—18.
5) I Kön. c. 1f. 6) II, 20,23—26.

hier einen wirklichen Abschluss noch nicht erreicht hat. Ihr letztes Stück folgt erst im Königsbuch.

Wenn dies Geschichtsbuch auch ohne Frage in den von ihm benutzten Nachrichten der unmittelbar auf David folgenden Zeit angehört, ist es doch wohl erst geraume Zeit später geschrieben worden. Andernfalls müsste die Bemerkung, dass der Name einer Localität, der zur Zeit Davids entstanden war, „bis auf den heutigen Tag" gebraucht werde[1]), erst von einem Redactor eingefügt sein.

Den Schluss des Samuelbuchs bilden Anhänge, die den Zusammenhang seiner zweiten Davidsgeschichte mit dem Anfang des Königsbuches störend unterbrechen und offenbar nach der deuteronomistischen Redaction hierher gestellt wurden. Sie können trotzdem alte Bestandtheile enthalten, wie wir auch in dem ersten Anhang des Richterbuchs ein besonders altes Stück erkannt haben.

Die Erzählung am Anfang der Anhänge von der durch David vollzogenen Sühnung einer Blutschuld, die Saul den Gibeonitern gegenüber auf sich geladen[2]), steht in dem jetzigen Zusammenhang an unrichtiger Stelle; denn sie gehört offenbar an den Anfang der Regierung Davids. Ihr Verfasser ist also nicht der Erzähler der zweiten Davidsgeschichte; er ist auch nicht der ältere Erzähler der ersten, denn die That der Bewohner von Jabesch an den Gebeinen Sauls und Jonatans wird[3]) anders berichtet als bei diesem.[4]) In Verbindung mit der Erzählung der vollzogenen Sühne steht der letzte Abschnitt der Anhänge[5]): Davids Volkszählung, die Pest als Strafe dafür und die Erbauung eines Altars auf der Tenne des Jebusiters Arawna. Der Anfang dieser Erzählung: „Und es fuhr fort der Zorn Jahwes zu entbrennen wider Israel"[6]) weist zurück auf den Anfang der ersten Erzählung: „Und es war eine Hungersnoth . . ., und es sprach Jahwe: Um Sauls willen und um des Bluthauses willen, weil er getödtet hat die Gibeoniter".[7]) Zwei Stücke mit Angaben über Davids Helden, die sich dazwischen an getrennten Stellen finden, das erste auf jene erste Erzählung folgend, das zweite der Schlusserzählung voranstehend[8]), sind einander verwandt.

1) II, 18,18; vgl. c. 6,8. 2) II, 21,1—14. 3) v. 12. 4) I, 31,11ff. 5) II, c. 24. 6) II, 24,1. 7) II, 21,1f. 8) II, 21,15ff. und c. 23,8ff.

In der Mitte der Anhänge stehen zwei als Davidisch bezeichnete Lieder.[1]) Das erste ist identisch mit Psalm XVIII des Psalters. Dies Lied könnte vielleicht, abgesehen von seinem Schlusse[2]), seinem Inhalt nach als Davidisch in Betracht kommen[3]), aber dass es im Samuelbuch als Davidisch steht, darf nicht als ein altes Zeugniss für Davidische Abfassung geltend gemacht werden, da sich nicht einmal vermuthen lässt, wann dieser Zusatz in das Samuelbuch aufgenommen worden ist, und die Möglichkeit in Betracht kommt, dass dies Lied erst aus dem Psalter in das Samuelbuch herübergenommen wurde. Das zweite, kleinere Gedicht hat die Bezeichnung Gottes als „Fels"[4]) mit dem ersten[5]) gemeinsam. Es will seinem Inhalt nach ebenso wie das erste von einem König gedichtet sein: „Ein Herrscher unter den Menschen, ein Gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht: wie das Licht am Morgen; aufgeht die Sonne, am Morgen ohne Wolken ..... Ist nicht also mein Haus mit Gott?" Nach den Prädicaten, die der Dichter sich im Anfang beilegt, redet er zweifellos in Davids Namen, da nur auf ihn die Bezeichnung: „lieblich an Liedern Israels" passt. Gerade sie aber ist in Davids eigenem Munde kaum möglich. Die Verse könnten nur etwa dann von David herrühren, wenn man jene Prädicate als spätere Zuthat ausschiede. Aber auch im Folgenden verweist doch wohl die Rede von dem Verhältniss des „Hauses" Davids zu Gott auf einen Spätern, der die Davidische Dynastie kannte und zu ihrer Verherrlichung das kleine Gedicht wie im Geiste Davids verfasste.

Drittes Capitel.

Die Bücher der Könige.

§ 66. 1.

Das Königsbuch, in unsern Ausgaben wie das Samuelbuch nach dem Vorgang der Septuaginta in zwei Bücher getheilt,

Literatur zu Capitel 3, Commentare: Otto Thenius, KEH.

1) II, c. 22 und c. 23,1—7. 2) v. 51. 3) S. unten § 171.
4) II, 23,3. 5) II, 22,3.

beginnt mit einem Bericht über die letzte Lebenszeit Davids, erzählt die Geschichte Salomos, die der getrennten Reiche Juda und Israel und dann des allein übrig gebliebenen Judas, die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier und die nächstfolgenden Ereignisse. Anhangsweise wird berichtet von dem Lebensende des vorletzten judäischen Königs Jojachin, der im siebenunddreissigsten Jahre seiner Gefangenschaft von dem babylonischen König Ewilmerodach aus dem Kerker an den Hof gezogen und bis zu seinem Tode mit Ehren ausgezeichnet worden sei. — Die Zweitheilung des Buches in unsern Bibelausgaben bricht sehr ungeschickt die Geschichte Ahasjas von Juda, des Sohnes Ahabs, in der Mitte ab.

Eine gleichmässige Bearbeitung lässt sich für das Königsbuch deutlicher erkennen als für die vorausgehenden Geschichtsbücher. In dem Abschluss der Geschichte Davids und in der Geschichte Salomos tritt allerdings die redactionelle Thätigkeit nur vereinzelt hervor, was mit den besondern Quellenverhältnissen dieser Abschnitte zusammenhängt. Von da an aber folgt die Bearbeitung des Quellenmaterials, ähnlich wie im Richterbuch, einem stereotypen Schema. Dieses enthält deuteronomistische Gesichtspunkte und rührt wenigstens in seiner Grundlage zweifellos von dem Redactor her, der Samuelbuch und Königsbuch zu einem Ganzen gestaltete.

Das feststehende Schema ist nur in wenigen Ausnahmefällen modificiert oder unterbrochen worden. Zunächst wird von dem König angegeben, in welchem Regierungsjahr des zeitgenössischen Königs im Bruderreich er zur Regierung kam, für die Könige Judas das Alter bei der Thronbesteigung, für beide Königsreihen die Regierungsdauer, für die Könige Judas auch noch der Muttername. Dann folgt eine Charakterisierung des gottesdienstlichen Verhaltens des Königs. An den Königen Israels, auch dem Bekämpfer des Baaldienstes Jehu, wird gerügt, dass sie in der Sünde Jerobeams blieben, d. h. dass sie die von deuteronomischem Standpunkt neben dem jerusalemischen Tempel nicht berechtigten Cultusorte zu Betel und Dan bestehen liessen. Von den Königen Judas wird berichtet,

---

1849, 2. Aufl. 1873. August Klostermann 1887 (s. zu § 62). I. Benzinger, KHC. 1899. Rudolf Kittel, HkAT. 1900.

entweder dass sie wandelten in den Wegen ihres Vaters David oder dass sie es nicht thaten; von allen vorjosianischen Königen Judas aber, nur mit Ausnahme Hiskias und des mit einer kurzen Notiz abgefundenen Ahasja, wird klagend bemerkt, dass sie dem Höhendienst keinen Einhalt thaten. Auf dies cultusgeschichtliche Referat folgt eine kurze Aufzählung der Vorfälle der betreffenden Regierung oder auch ein ausführlicher Quellenbericht. Dann wird die Regierung des Königs abgeschlossen mit der Bemerkung, dass „das Uebrige der Geschichte" des Königs und „Alles, was er that" geschrieben stehe im „Buche der Annalen", und zwar bei den Königen Judas, dass es geschrieben stehe im „Buche der Annalen der Könige Judas", bei den Königen Israels: im „Buche der Annalen der Könige Israels". Die Verweisung auf die Annalen fehlt bei den beiden letzten Königen Judas, ebenso bei dem letzten König Ephraims, ausserdem bei Ahasja und Joahas von Juda, die nur ganz kurz regierten, und bei Joram von Israel. Zum Schluss wird gesagt, dass der König starb und begraben wurde und wer König ward an seiner statt. In der kurzen Notiz über Ahasja von Juda fehlt dies Schema ganz; auch die Regierung der Königin Atalja ist ihm nicht eingegliedert.

Dass in dem Schema die synchronistischen Angaben über das Zeitverhältniss der Könige Israels und Judas von dem Redactor herrühren, hat man bezweifelt und diese Angaben einem spätern Interpolator zugeschrieben. Die theilweise deutlich nachzuweisende Willkürlichkeit dieser Angaben kann dafür sprechen, dass sie einer den Ereignissen sehr ferne liegenden Zeit angehören; sie sind aber nur schwer aus dem Ganzen abzulösen, da die Folge der Berichte über die einzelnen Könige mit ihnen zusammenhängt. Jedenfalls beruhen die synchronistischen Angaben nicht oder doch nur theilweise auf alten Quellennachrichten.

Das stereotype Urtheil über die Bamot, die ausserjerusalemischen Cultusorte, zeigt unwiderlegbar, dass der Redactor auf dem Boden der deuteronomischen Gesetzgebung steht. Bekanntschaft mit einem Gebot, das die Höhen verurtheilt, besitzt nur er selbst; es ist deutlich, dass sie den von ihm geschilderten Regenten vor Josia fehlt. Auch fromme Könige wie Usia verfallen dieser Verurtheilung, obgleich ihnen offen-

bar die Bamot nicht als unerlaubt galten. Als unter Josia das Gesetzbuch aufgefunden wird, das die Bamot verbietet, trifft er nach dem Königsbuch sofort Anstalten, um die vielen Cultusorte zu beseitigen. Eben diese aus dem Königsbuch entnommene Beobachtung über Bestehen und Abschaffung des Höhencultus nöthigt zu der Annahme, dass das Deuteronomium, das die Bamot verbietet, erstmals unter Josia bekannt gemacht worden ist.[1]) Auch sonst tritt die Abhängigkeit des Redactors vom deuteronomischen Gesetz hervor: wo er auf die Tora oder auf die Gebote Jahwes verweist, ist wenigstens theilweise eine Beziehung auf das Deuteronomium unverkennbar. Nirgends dagegen findet sich eine deutliche Hinweisung auf ein anderes Gesetzbuch. In besonders breiter Ausführung sind z. B. deuteronomische Anschauungen niedergelegt in der Klage, die bei Gelegenheit des Untergangs Ephraims über den Abfall des Volkes vorgetragen wird.[2])

Bekanntschaft des Redactors oder einer seiner Quellen mit der priesterlichen Schrift des Hexateuchs lässt sich nicht nachweisen, obgleich die Erzählung von der Ueberführung der heiligen Lade in den Tempel[3]) eine Reihe unverkennbarer Entlehnungen aus der priesterlichen Schrift enthält. Diese sind aber alle spätere Einschaltungen[4]), die, da sie in der Septuaginta fehlen, erst in den bereits redigierten Text kamen.[5]) Dagegen hat der deuteronomistisch bearbeitete Bericht von der Tempelweihe[6]) durchweg die Bezeichnung des Volkes als „Versammlung Israels“, die der priesterlichen Schrift (hier meist absolut: „die Versammlung“) neben der Benennung als „Gemeinde“ charakteristisch ist, jedoch auch im deuteronomischen Gesetz, freilich nur in der Variation: „Versammlung Jahwes“ sich findet.[7]) Dass der Redactor des Königsbuches

---

1) S. oben S. 111 ff. 2) II, 17,7—23. 3) I, 8,1—6.

4) Deutlich v. 4: „und die Leviten“ und vielleicht der ganze v. 5, eine Vorwegnahme von v. 63.

5) Die „Leviten“ v. 4 und die an *P* erinnernden Ausdrücke in v. 1 und v. 5 fehlen in LXX *BSL*.

6) I, 8,12 ff.

7) Auch dies nur in Deut. c. 23. Anders ist Deut. 18,16, vgl. c. 9,10; 10,4; dagegen „Versammlung Israels“ in den spätern Stellen Deut. 5,19; 31,30.

die priesterliche Schrift nicht kannte, geht noch nicht daraus hervor, dass er die Forderung der Cultuscentralisation erst von der Erbauung des Salomonischen Tempels an datiert[1]), während die priesterliche Schrift schon für die Mosaische Zeit in der Stiftshütte einen Cultusmittelpunkt angibt. Ausser in der einen, erst spät aufgenommenen, Stelle im Anfang des überarbeiteten Heiligkeitsgesetzes[2]) wird in der priesterlichen Schrift die Einheit des Cultusortes nirgends ausdrücklich gefordert. Sie konnte desshalb als Grundsatz dieses Gesetzbuches von dem Redactor des Königsbuches ebenso übersehen werden wie später die moderne Kritik lange Zeit achtlos daran vorübergegangen ist. Bekanntschaft des Redactors mit dem Gesetz der priesterlichen Schrift des Hexateuchs scheint mir also nicht ausgeschlossen zu sein; aber das für ihn massgebende Gesetz ist jedenfalls nicht jenes sondern das Deuteronomium. Der Redactor stand unter dem durch die Auffindung des Gesetzbuches zur Zeit Josias hervorgerufenen und die ganze deuteronomistische Literaturperiode beherrschenden Eindruck, dass das damals gefundene Gesetz, das Deuteronomium, die originale Mosaische Gesetzgebung sei. Hinter ihr traten andere sich ebenfalls auf Mose berufende Gesetzsammlungen, die es in irgendwelchem Umfang zur Zeit des Redactors zweifellos gab[3]), zurück; denn ihnen fehlte eine derartige Beglaubigung, wie es für jenes die Auffindung im Tempel zu sein schien.

Den Quellen gegenüber verfuhr der Redactor in verschiedener Weise. Theilweise hat er sie nur excerpiert. Wenn nach dürren Angaben über die Vorfälle einer Regierung die Verweisung auf die Annalen folgt, so will dies doch wohl besagen, dass in den Annalen nicht nur mehr sondern speciell auch das eben Angegebene ausführlicher zu finden sei. In andern, detailliert gehaltenen Partieen hat der Redactor deutlich den Wortlaut der Quellenschriften beibehalten. Das mehrfach vorkommende „bis auf diesen Tag“ bezieht sich einmal

---

1) S. oben S. 238. 2) Lev. 17,1 ff.

3) Sicher waren das Bundesbuch, der erste und „zweite“ Dekalog vorhanden und wurden nach der Darstellung des jehovistischen Buches als Mosaisch angesehen.

deutlich auf die Zeit, wo noch das Reich Israel bestand.[1]) In der Elia-Geschichte stimmt das nicht beanstandete, auch nicht gerechtfertigte Opfer des Propheten auf dem Karmel nicht zu der Anschauung des Redactors.

Im allgemeinen ist zu sagen, dass Derjenige, welcher zuerst (von etwaigen spätern Interpolationen oder Anhängen abgesehen) das Ganze des Königsbuches herstellte, mit viel mehr Recht als der Compilator des jetzigen Samuelbuchs den Namen eines Verfassers seiner Schrift erhalten darf. Er hat im Königsbuch bis zu einem gewissen Grad ein einheitliches Ganze zu Stande gebracht, nicht nur Verschiedenartiges neben einander gestellt oder mit einander verbunden. Es ist hier zum ersten Mal der Ansatz zu einer wirklichen Geschichtschreibung gemacht.[2]) Das zu seinem grössern Theil in unserm Samuelbuch enthaltene Buch der Geschichte Davids zu Jerusalem, das als solcher Ansatz etwa noch in Betracht kommen könnte, ist allerdings in seinen psychologischen Schilderungen eine glänzende Leistung der Geschichtsdarstellung, aber unter dem Gesichtspunkt der Verwerthung des Materials doch eigentlich nur ein Annalenbuch. Die beiden andern Theile des Samuelbuchs, die Geschichte Samuels und Sauls und das erste Buch der Geschichte Davids, sind lediglich Compilationen. In dem deuteronomistischen Richterbuch ist ein einheitlicher Plan vorhanden, aber er ist nicht aus dem Quellenmaterial herausgearbeitet, sondern ganz äusserlich darüber gelegt. Auch im Königsbuch bringt freilich die „Geschichtschreibung" lediglich einen fortlaufenden und ineinandergreifenden Zusammenhang des historischen Stoffes zu Wege, ohne auch nur den Versuch zu machen, ihn aus sich selbst zu verstehen. Vielmehr ist eine dem grössern Theile der dargestellten Zeit nicht entsprechende Beurtheilung zum Massstab der ganzen Periode gemacht worden. Was wir von dem ursprünglichen Charakter dieser Periode im Königsbuch erkennen können, verdanken wir nicht der Thätigkeit des Verfassers des Königsbuches sondern dem Umstand,

---

1) I, 12,19. Dagegen I, 8,8 gehört nicht hierher, von Wellhausen als interpoliert erkannt wegen *wa-jihjû* „und sie waren".

2) Vgl. oben S. 237.

die priesterliche Schrift nicht kannte, geht noch nicht daraus hervor, dass er die Forderung der Cultuscentralisation erst von der Erbauung des Salomonischen Tempels an datiert[1]), während die priesterliche Schrift schon für die Mosaische Zeit in der Stiftshütte einen Cultusmittelpunkt angibt. Ausser in der einen, erst spät aufgenommenen, Stelle im Anfang des überarbeiteten Heiligkeitsgesetzes[2]) wird in der priesterlichen Schrift die Einheit des Cultusortes nirgends ausdrücklich gefordert. Sie konnte desshalb als Grundsatz dieses Gesetzbuches von dem Redactor des Königsbuches ebenso übersehen werden wie später die moderne Kritik lange Zeit achtlos daran vorübergegangen ist. Bekanntschaft des Redactors mit dem Gesetz der priesterlichen Schrift des Hexateuchs scheint mir also nicht ausgeschlossen zu sein; aber das für ihn massgebende Gesetz ist jedenfalls nicht jenes sondern das Deuteronomium. Der Redactor stand unter dem durch die Auffindung des Gesetzbuches zur Zeit Josias hervorgerufenen und die ganze deuteronomistische Literaturperiode beherrschenden Eindruck, dass das damals gefundene Gesetz, das Deuteronomium, die originale Mosaische Gesetzgebung sei. Hinter ihr traten andere sich ebenfalls auf Mose berufende Gesetzsammlungen, die es in irgendwelchem Umfang zur Zeit des Redactors zweifellos gab[3]), zurück; denn ihnen fehlte eine derartige Beglaubigung, wie es für jenes die Auffindung im Tempel zu sein schien.

Den Quellen gegenüber verfuhr der Redactor in verschiedener Weise. Theilweise hat er sie nur excerpiert. Wenn nach dürren Angaben über die Vorfälle einer Regierung die Verweisung auf die Annalen folgt, so will dies doch wohl besagen, dass in den Annalen nicht nur mehr sondern speciell auch das eben Angegebene ausführlicher zu finden sei. In andern, detailliert gehaltenen Partieen hat der Redactor deutlich den Wortlaut der Quellenschriften beibehalten. Das mehrfach vorkommende „bis auf diesen Tag" bezieht sich einmal

---

1) S. oben S. 238. 2) Lev. 17,1 ff.

3) Sicher waren das Bundesbuch, der erste und „zweite" Dekalog vorhanden und wurden nach der Darstellung des jehovistischen Buches als Mosaisch angesehen.

nicht fassen, geschweige denn der Tempel, doch wohl erst nach dem Untergang des Tempels entstanden, obgleich allerdings an anderer Stelle dieses Gebetes vorausgesetzt zu sein scheint, dass der Tempel noch besteht, nach dessen Richtung man sich in der Noth der Heimsuchungszeit zur Anbetung wenden werde.[1]) Auch dass Salomo herrschte „über alle Könige jenseit des Stromes“[2]), d. h. des Euphrats, konnte, so scheint es, nur ein im Osten des Euphrats Wohnender schreiben. Indessen ist dies doch nicht ganz sicher, da man annehmen könnte, wie es neuerdings geschehen ist, dass der im Babylonischen und Assyrischen für die Länder westlich vom Euphrat feststehende Ausdruck „jenseit des Stromes“ schon in alter Zeit unter babylonischem Einfluss auch in Kanaan für eben jene Länder gebräuchlich geworden sei.

Man hat jedoch eine mehrfache deuteronomistische Redaction angenommen, vor der exilischen eine ältere, die das Exil und den Untergang Jerusalems noch nicht gekannt, deren Geschichtsdarstellung also vor der letzten Katastrophe des Reiches Juda aufgehört habe. Eine derartig doppelte Redaction würde dann angenommen werden müssen, wenn sich im Königsbuch solche deuteronomistischen Bestandtheile fänden, die von dem Untergang Judas noch nichts wissen.[3]) Mit voller Evidenz scheint mir der Nachweis des Vorhandenseins solcher Stellen nicht geführt worden zu sein; was dafür sprechen soll, kann auf Beibehaltung des Wortlautes von Quellen beruhen. Dagegen ist aus einzelnen Stellen deutlich, dass mit der uns jetzt vorliegenden deuteronomistischen Redaction, mag sie nun eine einheitliche oder eine zwiefache sein, die redactionelle Behandlung des Textes für das Königsbuch ebensowenig aufgehört hat als mit der deuteronomistischen Redaction für das Samuelbuch. An einem Punkte haben wir bereits gesehen, dass noch als die alexandrinische Uebersetzung entstand, der Text sich im Flusse befunden hat.[4]) Dieser Fall steht durchaus nicht allein. Zwischen dem alexandrinischen und masoretischen Texte kommen anderwärts Abweichungen noch eingreifenderer Art vor, z. B. in der Geschichte Jero-

---

1) v. 48. 2) I, 5,4. 3) So Kuenen, Kittel u. A.
4) S. oben S. 251.

beams.[1]) Sie können unmöglich der Willkür des griechischen Uebersetzers zur Last fallen, sondern zeigen, dass in dem ihm vorliegenden hebräischen Texte Quellenangaben verwerthet waren, die im masoretischen fehlen. Diese Differenzen in der Quellenbenutzung müssen ebenso wie beim Samuelbuch[2]) in der Zeit nach der deuteronomistischen Redaction entstanden sein.

§ 67. 2.

Die zu Grunde liegenden Quellenschriften hat deutlich erst der Deuteronomist selbst zusammengearbeitet; er fand sie nicht, wie für das Samuelbuch, bereits in Compilationen gesammelt vor. Daher kommt es, dass die Spuren des Deuteronomisten im Königsbuch weit zahlreicher sind als im Samuelbuch.

Der Schluss der Davidsgeschichte im Königsbuch[3]) ist unverkennbar zugehörig zu der im Samuelbuch enthaltenen Specialgeschichte des Königthums Davids zu Jerusalem[4]), die dort des Schlusses entbehrt. Gerade so wie dort, werden hier intime Details des Hoflebens referiert: die Geschichte von dem Verhältniss der Sunamitin Abischag zu dem greisen David, der Versuch seines Sohnes Adonja, sich noch bei Lebzeiten des Vaters der Regierung zu bemächtigen, und die Vereitelung seines Planes durch die Proclamierung Salomos zum Nachfolger. Mindestens der Anfang der Geschichte Salomos[5]) muss noch in demselben Buche gestanden haben; denn aus Salomos Regierungszeit wird dort der Ausgang Adonjas erzählt, der unverständlich wäre ohne die darauf vorbereitende Erzählung in der Specialgeschichte Davids. Auch was von dem Ende Joabs und Simeʿis unter Salomo berichtet wird, findet seine Erklärung nur aus dem früher in jenem Buche Dargestellten. Dass der Schluss der Davidsgeschichte bei der Trennung des Samuelbuchs vom Königsbuch in dieses hinübergenommen wurde, hat seinen einfachen Grund darin, dass die Anfänge des Königthums Salomos noch in die Lebenszeit seines Vaters fallen. Dagegen ist aus einer im Königsbuch in der Geschichte Salomos[6]) gegebenen Verweisung auf einen Bestandtheil des ersten

---

1) Ein Plus der LXX hinter I, 12,24. 2) S. oben S. 240.
3) I, 1,1—2,12. 4) II Sam. c. 9—c. 20. 5) I, 2,13—46. 6) I, 9,5.

Buches der Davidsgeschichte[1]) nicht ursprünglicher Zusammenhang auch mit diesem Buche zu entnehmen. Die Verweisung gehört höchstwahrscheinlich dem Redactor an. Wohl möglich ist dagegen, dass jenes zweite Buch der Davidsgeschichte[2]) eine vollständige Geschichte Salomos enthielt, der noch ein Theil der weitern auf uns gekommenen Geschichte dieses Königs angehören möchte. In der Salomo-Geschichte findet sich der Anfang eines selbständigen Berichtes erst an späterer Stelle: „Und es wurde . . . Salomo König über ganz Israel.“[3]) Was dieser Angabe voransteht, scheint aber nicht alles dem Buche der Davidsgeschichte angehört zu haben.

Zunächst sind deutlich zweierlei Elemente in der Salomo-Geschichte zu erkennen: eine Reihe annalistischer Stücke mit Aufzählung der Beamten und Einrichtungen des Hofes und eine Reihe in breiter Ausführlichkeit verlaufender Erzählungen. Jene lassen sich, soweit nicht übertriebene Zahlen von Spätern eingetragen sind, nur aus zeitgenössischer Kunde verstehen; diese sehen die Ereignisse theilweise in idealisierender Beleuchtung, so namentlich in der Erzählung von der dem König Salomo huldigenden Königin von Saba. Die im Traum empfangenen unmittelbaren Gottesoffenbarungen an Salomo unterscheiden sich sehr deutlich von dem überall durch Propheten oder Priesterorakel vermittelten Verkehr Davids mit der Gottheit. Schon desshalb können die erzählenden Stücke der Salomo-Geschichte, auch die ersten, nicht alle dem Verfasser der unmittelbar vorhergehenden Davidsgeschichte angehören, der sich überall an das Thatsächliche hält. Das Andersartige wird wenigstens theilweise entnommen sein aus dem am Schluss citierten „Buche der Geschichte Salomos.“[4]) Vielleicht einer besondern Quelle ist entnommen ein Stück in dem Tempelweihgebet Salomos[5]), für das die Septuaginta eine solche angibt. Der ihr beigelegte Titel ist wahrscheinlich corrumpiert aus dem des uns schon bekannten[6]) „Buches des Gerechten.“[7])

1) I Sam. c. 15—II Sam. c. 8 (darin II Sam. 7,12 ff.).

2) II Sam. c. 9—c. 20 und I Kön. 1,1—2,12 (2,46). 3) I, 4,1.

4) I, 11,41. 5) I, 8,12 f. (LXX v. 53). 6) S. oben S. 172 f.

7) LXX c. 8,53: *ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς* = *šjr* (*šîr*), wahrscheinlich aus *ʾišr* (*jāšār*). So Wellhausen (Bleek[4], S. 236), R. Smith (*O. T. in the Jewish Church*, S. 405).

Das dieser Quelle zugewiesene Stück, zu dem der im hebräischen Texte fehlende Anfang aus der Septuaginta zu ergänzen ist, lautet mit diesem Anfang, im übrigen nach dem hebräischen Texte: „Die Sonne am Himmel hat geschaffen Jahwe; doch wollte er wohnen im Dunkeln. Gebaut habe ich eine Behausung für dich, eine Stätte deines Weilens für immerdar“. Diese Worte können sehr wohl alt, vielleicht wirklich Salomonisch sein.

Mit der Geschichte Jerobeams und Rehabeams beginnen die Verweisungen auf „das Buch der Annalen (*dibrê ha-jāmîm*) der Könige Israels“[1]) und „das Buch der Annalen der Könige Judas“.[2]) Jene werden zuletzt citiert für Pekach[3]), diese für Jojakim.[4]) Es scheint mir nach der consequent beibehaltenen zwiefachen Benennung dieser Jahrbücher zweifellos, dass damit zwei Werke gemeint sind, nicht, wie Andere annehmen, ein einziges. Die Benennung legt es nahe, an kurzgefasste Chroniken zu denken. Dass diese Annalen einen officiellen Charakter gehabt hätten, von Hofchronisten verfasst worden seien, die fortlaufend die Ereignisse registrierten, lässt sich nicht ersehen, auch nicht daraus, dass für die letzten Könige beider Reiche die Verweisung auf die Annalen fehlt. Für das Reich Ephraim mit seinen wechselnden Dynastieen und Usurpatoren ist ein solches fortlaufendes officielles Annalenbuch von vornherein sehr unwahrscheinlich. Aber officielle Aufzeichnungen über die einzelnen Könige Judas und auch Israels mögen den beiden Annalenbüchern immerhin zu Grunde gelegen haben.

Wo das Königsbuch in seiner Geschichte der getrennten Reiche eingehendere Erzählungen der Begebenheiten bietet, wie bei Rehabeam und Jerobeam, Ahab und Jehu, Hiskia und Josia, scheinen dem Redactor specielle Quellen vorgelegen zu haben, die von den Annalen zu unterscheiden sein werden. Aus den Annalen hat der Redactor nach der Art seiner Verweisung auf sie nur Excerpte entnommen, die sich im allgemeinen durch ihre besondere stilistische Art herausfinden lassen. In den ausführlichen Partieen spielen, in grösserm Umfang als es für die beiden Bücher der Königsannalen an-

---

1) I, 14,19. 2) v. 29. 3) II, 15,31. 4) II, 24,5.

zunehmen sein wird, neben und vor den Kriegen und andern politischen Unternehmungen der Könige Angelegenheiten der Religion und des Cultus eine wichtige Rolle. Es sind grossentheils Prophetengeschichten des Nordreichs, Berichte über den Tempel und das Priesterthum des Südreichs. Diese ausführlichen Stücke sind mit den kurz referierenden Partieen, die auf die Annalen verweisen, überall mehr oder weniger in Verbindung gesetzt. Es kann desshalb nicht zweifelhaft sein, dass der Verfasser jener Auszüge eben Derselbe war, der auch diese Detailberichte aufnahm.

Besondere Quellen neben den Annalen lassen sich, da äussere Anhaltspunkte fehlen, nur aus dem Zusammenhang, der Sprachfärbung und namentlich der verschiedenartigen historischen Glaubwürdigkeit der einzelnen Berichte in Detailuntersuchungen ermitteln. Deutlich sind specielle Quellen namentlich zu erkennen in der Geschichte des Propheten Elia und in der seines Schülers Elisa, wo gegen das sonst im Königsbuch beobachtete Verfahren die Geschichte des Königthums kaum noch den Rahmen bildet für die des Prophetenthums. Die Geschichte Elisas liegt uns in der Darstellung eines andern Erzählers oder vielleicht auch mehrerer anderer Erzähler vor als die Elias. Jene hat einen neuen Anfang[1]), worin auf die Himmelfahrt Elias zurückverwiesen wird. Der Bericht von dieser Himmelfahrt ist aus der Quelle der Elia-Geschichte vom Redactor weggelassen worden, um eine Wiederholung zu vermeiden. Uebrigens scheint auch die Elia-Geschichte ihrerseits aus verschiedenartigen Stücken zusammengesetzt zu sein[2]), mindestens auf verschiedenartiger Tradition zu beruhen: es ist richtig bemerkt worden, dass in der letzten Erzählung der Elia-Geschichte[3]) der Prophet, anders als früher, wie ein zu fürchtender Thaumaturg erscheint, der, nur um zu imponieren, zweimal fünfzig Mann Soldaten mit ihrem Hauptmann vom Blitz tödten lässt, wie er ebenso im Anfang der Elisa-Geschichte lediglich zur persönlichen Bequemlichkeit mit seinem Mantel die Wasser des Jordans zertheilt.[4]) Jene Erzählung erinnert an das, was von Elisas Fluche berichtet wird: er bewirkt, dass zweiundvierzig Kinder von zwei

1) II, 2,1. 2) Wellhausen u. A. 3) II, c. 1. 4) II, 2,8.

Bärinnen zerrissen werden. In den übrigen Partieen ist die Elia-Geschichte nicht nur, der grandiosen Persönlichkeit entsprechend, in grossartigern Zügen gehalten, sondern auch von einem andern Geiste durchweht als die Elisas. Die Wundererzählungen von Elia erklären sich grossentheils aus dem unmittelbaren Eindruck eines gewaltigen Gottesmanns und dem Zauber der Poesie, der sein Leben in den Einöden, am Bache mit den Raben, in der Wüste beim Gewittersturm, wie seine Zornesreden an den König und seinen Trost für die Witwe umspielt. Elisas Wunder sind nicht nur theilweise, wie die Erweckung des Sohnes im Freundeshaus und der Oelkrug, der nicht leer wird, schablonenhafte Nachbildungen der Wunder Elias, sondern tragen anderntheils, wie das im Wasser schwimmende Eisen, den Charakter von frappierenden Zauberkünsten, die an poetischer Färbung und ethisch-religiösem Gehalt bedeutend hinter der Mehrzahl der Erzählungen von Elia zurückstehen.

Eine specielle Quelle ist ferner besonders deutlich in der Geschichte von Hiskia und seinen Beziehungen zu dem Propheten Jesaja[1]) zu erkennen. Diese Geschichte steht ebenso, nur mit einem Zusatz, im Buche Jesaja[2]) und unterscheidet sich auch ihrerseits durch das Hervortreten des Propheten von andern Erzählungen des Königsbuches.

68. 3.

Das Königsbuch bildet das letzte Glied in einer Kette von Geschichtsbüchern.

Wie wir sahen, hat der gesetzliche Kern des Deuteronomiums mit den ihn umgebenden Paränesen später von Autoren, die in den Anschauungen des deuteronomischen Gesetzgebers lebten, einen historischen Rahmen[3]) erhalten, theils in der Form der Mosaischen Rede, theils der Berichterstattung des Herausgebers. Von einem dieser Deuteronomisten wurde die Verbindung mit den ältern Bestandtheilen des Pentateuchs hergestellt. Ebenso fanden wir in den Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige deutliche Spuren einer Redaction von deuteronomistischer

1) II, 18,13—20,19. 2) Jes. c. 36—c. 39, s. unten § 97f.
3) Deut. 1,1—4,43 und c. 27; c. 31—c. 34.

Schreibart und Gesinnung. Das Verfahren der Redaction ist nur im Richter- und Königsbuch durchweg übereinstimmend, der von ihr vertretene Anschauungskreis dagegen in allen jenen Büchern der selbe.

Ob die einheitliche Redaction der vier Bücher von ein und derselben Hand vollzogen wurde oder von verschiedenen successive Arbeitenden, ist eine offene, kaum zu beantwortende Frage. Sie wird noch complicierter, wenn, wie dies nicht nur für das Königsbuch angenommen worden ist, mehrere Redactionen in den einzelnen Büchern zu unterscheiden sind. Bei dem einheitlichen Charakter der deuteronomistischen Redaction im Richter- und Königsbuch ist die Identität ihres Urhebers nicht unwahrscheinlich. Dass dort die Einheit der Darstellung mehr auf äusserliche Weise erreicht ist als im Königsbuch[1]), ist vielleicht daraus zu erklären, dass der deuteronomistische Redactor des Richterbuchs das Quellenmaterial bereits bearbeitet vorfand[2]), was für den deuteronomistischen Redactor des Königsbuches nicht anzunehmen ist. Obgleich in den Büchern Richter und Samuel Zusammenhänge des beiderseitigen Quellenmaterials vorliegen, lässt sich Einheit ihres Redactors nicht erweisen. Den Redactor des Samuelbuchs aber haben wir als identisch mit dem des Königsbuches erkannt.[3]) Nach dem engen Zusammenhang des ursprünglichen Anfangs des deuteronomistischen Richterbuchs mit dem Buche Josua, hatten diese beiden Bücher wahrscheinlich einen gemeinsamen Redactor.[4]) Es ist demnach nicht undenkbar, dass ein und dieselbe Hand die Bücher Josua bis Könige überarbeitete. Dagegen ist Identität des deuteronomistischen Redactors des Josuabuchs, und zwar, wenn im Buche Josua mehrere Deuteronomisten zu unterscheiden sind, wahrscheinlich schon des ersten von ihnen, mit dem deuteronomistischen Redactor im Pentateuch kaum anzunehmen.[5]) An einheitliche Redaction der Bücher Josua bis Könige kann dagegen gedacht werden trotz der nicht zu verkennenden besondern Art des redactionellen Verfahrens im Samuelbuch; denn dieses beruht auf der speciellen Beschaffenheit des für die hier dargestellte Geschichtsperiode vorgefundenen Materials.

---

1) S. oben S. 222f. 2) S. oben S. 224. 3) S. oben S. 237f.
4) S. oben S. 230f. 5) S. oben S. 174. 213.



Der Redactor jenes Complexes von Geschichtsbüchern oder doch der Redactor der Bücher Samuel und Könige schrieb, wie es scheint, nicht vor der Zerstörung Jerusalems, vielleicht erst gegen Ende des Exils. Das Königsbuch, so wie es vorliegt, ist nicht früher abgeschlossen worden, und die Redaction seines Grundstockes ist nicht später als exilisch.[1])

Was für den Hexateuch bezweifelt wird, die Vollziehung der Schlussredaction durch deuteronomistische Hand, ist für die Bücher Richter bis Könige fraglos. Um eine nachdeuteronomistische Redaction dieser Bücher kann es sich nicht handeln. Wohl aber liegen einzelne spätere Einschaltungen vor.

Erst nach der deuteronomistischen Redaction sind bei oder nach der Zertrennung des ganzen Complexes zu den selbständigen Büchern Josua, Richter, Samuel, Könige aus ältern, zum Theil sehr alten Quellen eingeschoben worden die einleitenden und ausleitenden Abschnitte des Richterbuchs[2]), die Anhänge des Samuelbuchs[3]) und die erzählenden Angaben am Schluss des Buches Josua[4]), vielleicht auch erst damals die zweite Abschiedsrede Josuas mit den Zwischenbemerkungen.[5]) Derjenige, welcher die Trennung der einzelnen Bücher vollzog, ist nicht der letzte deuteronomistische Redactor selbst, der vielmehr auf die Verbindung der Bücher ausgegangen ist, sondern ein Späterer. Eben derselbe mag auch sonst noch an der Ausgestaltung dieser Geschichtsbücher thätig gewesen sein in der Hinzufügung solcher kleinern Bestandtheile, die sich als erst nach der deuteronomistischen Redaction aufgenommen erkennen lassen. Vielleicht auch noch nachdem die einzelnen Bücher getrennt waren, sind Zusätze aufgenommen oder ursprüngliche Stücke gestrichen worden; jedenfalls geschah solches noch zu sehr später Zeit, wie sich aus Differenzen zwischen dem Texte der Septuaginta und dem masoretischen entnehmen lässt.[6])

Die ganze ältere Geschichte Israels bis zum Exil ist durch jene deuteronomistischen Redactionen überliefert in der Beleuchtung eines Standpunktes, der erst der letzten Periode dieses langen Geschichtsverlaufs angehört. Um die vordeutero-

---

1) S. oben S. 254 f. 2) Richt. 1,1—2,5; c. 17—c. 21.
3) II Sam. c. 21—c. 24. 4) Jos. 24,28—33. 5) Jos. 24,1—27.
6) S. oben S. 240. 255 f.

nomischen Zeiten zu verstehen, haben wir Alles, was erst aus dieser bestimmten Beleuchtung sich ergibt, als spätere Zuthat zu den wirklichen Ereignissen und dem sie beherrschenden Geist abzustreifen. Glücklicher Weise haben die deuteronomistischen Redactoren von den ihnen vorliegenden Quellen und Sammelwerken noch genug in ursprünglicher Form bewahrt, um daraus das Frühere in seiner besondern Art erkennen zu lassen. Es ist nicht nothwendig und nicht berechtigt, die gesamte Beurtheilung des Geschichtsverlaufs nach religiösen Gesichtspunkten, noch weniger die gesamte Geltendmachung religiöser Gedanken und Factoren in der Geschichte Israels erst auf das Conto der Deuteronomisten zu schreiben. Die Quellen selbst, nicht minder die mit den spätern Abschnitten des Königsbuches parallel laufenden Prophetenschriften und die Folgerungen, die aus ihnen rückwärts für die frühern Zeiten zu ziehen sind, bekunden, dass längst vor dem Deuteronomium die besondere Religion Israels nicht nur eines der seine Geschichte bewegenden Momente war, sondern ein Hauptmoment dieser Bewegung. Schon in der vordeuteronomischen Geschichtsbetrachtung ist diese Bedeutung des Religiösen zweifellos zum Ausdruck gekommen, obgleich nicht zu allen Zeiten mit der selben Energie. So ist die religiöse Beurtheilung namentlich in den ältesten Darstellungen der Richterzeit zurückgetreten hinter andern volksthümlichen Gesichtspunkten. Das wesentlich Neue aber an der deuteronomistischen Darstellung ist nur die Voraussetzung, als ob bestimmte religiöse und mehr noch cultische Verhältnisse, Anschauungen und Forderungen, die zuerst vom Deuteronomium geltend gemacht worden waren, von Anfang an und zu allen Zeiten gleichmässig bestanden hätten, und die Beurtheilung aller Erscheinungen in der Geschichte Israels als einer Aeusserung des religiösen Princips oder einer Reaction dagegen. In dem alten, vordeuteronomischen Israel waren offenbar sehr viele andere Factoren neben dem religiösen wirksam, zum Theil auf einer Linie mit ihm, und wurden als berechtigt allerseits anerkannt.

Dritter Abschnitt.

Die jüngern Geschichtsbücher.

Erste Abtheilung.

Die Bücher Chronik, Esra und Nehemia.

Erstes Capitel.

Die Einheit der Bücher Chronik, Esra und Nehemia.

§ 69. 1.

Die Bücher Esra und Nehemia wurden ursprünglich bei den Juden angesehen als ein einziges Buch, das die Bezeichnung „Esra“ trug. Die Zweitheilung rührt her aus den spätern Septuaginta-Handschriften. Die Septuaginta in ihrer ältesten Gestalt bietet die Bücher Esra und Nehemia unserer jetzigen Ausgaben des hebräischen Alten Testamentes als ein einziges Buch, nämlich als zweites Buch Esra, neben einem apokryphischen Buch als erstem Buch Esra. Später kam für die zweite Hälfte des zweiten Buches Esra der Septuaginta die Bezeichnung als Buch Nehemia auf. Sie findet sich bei Hieronymus. Die Zusammengehörigkeit der kanonischen Bücher Esra und Nehemia wird durch Inhalt und Form bestätigt. Schreibweise und Urtheil des Verfassers, oder besser gesagt des Redactors, stimmen in beiden Büchern durchaus überein, und das Buch Nehemia setzt die Erzählung des Buches Esra fort.

Die Chronik wird unter dem Titel *dibrê ha-jāmîm* „Tage-“ oder „Jahrbücher“ im hebräischen Kanon als ein einziges Buch gerechnet.[1]) In der Septuaginta trägt das in zwei Bücher getheilte Ganze die Bezeichnung *Παραλειπόμενα* „Ausgelassenes“ oder „Nachträge“, nämlich zum Königsbuch. Die jetzt übliche Bezeichnung stammt von der Benennung als *Chronicon* bei Hieronymus.

Schluss der Chronik[2]) und Anfang des Buches Esra[3])

---

1) Die Capiteleintheilung in I Chronik ist von c. 4,24 an in der deutschen Bibel abweichend von der hebräischen.

2) II Chr. 36,22f. 3) Esr. 1,1—3a.

sind mit geringfügigen Ausnahmen Wort für Wort identisch. Stil und Standpunkt des Chronisten sind übereinstimmend mit Schreibweise und Urtheil des Redactors der Bücher Esra und Nehemia. Daraus ergibt sich deutlich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Chronik mit den Büchern Esra und Nehemia. Die Abtrennung der Chronik erklärt sich sehr einfach dann, wenn, wie es wahrscheinlich ist, dem in den Büchern Esra und Nehemia enthaltenen Schlusstheil kanonische Dignität früher zuerkannt wurde als der Chronik. Jene Bücher werden frühzeitiger als heilige Schrift angesehen worden sein, weil sie Neues bieten, während die Chronik eine Wiederholung des in den Büchern Genesis bis Könige bereits verarbeiteten Stoffes bringt.

2. § 70.

Die Chronik enthält zum grossen Theil dürre Genealogieen von Adam an. Erzählende Darstellung beginnt erst mit David. Dann wird die Geschichte Salomos und der Könige Judas berichtet, die des Nordreichs nur insoweit als sie sich mit der Geschichte Judas berührt. Mit besonderm Wohlgefallen verweilt der Verfasser bei den gottesdienstlichen Einrichtungen, am eingehendsten bei den Verhältnissen des Tempelpersonals. Die Ordnungen des Tempelgottesdienstes werden dargestellt als bereits von David in abschliessender Weise eingerichtet.

Die Chronik bricht ab mit dem Edict des Königs Cyrus, das den Juden die Rückkehr aus dem Exil gestattet. Es ist von vornherein zu erwarten, dass der Verfasser seine Erzählung noch über dies Ereigniss hinaus fortsetzte; denn die Beschränkung seiner Darstellung auf das Reich Juda hatte doch nur dann Berechtigung, wenn er dessen Geschichte angesehen wissen wollte als die Vorgeschichte des wiederhergestellten Juda's der nachexilischen Zeit.

Mit eben jenem Edict des Cyrus beginnend, schildert das Buch Esra die Heimkehr einer Exulantenschaar unter Führung Scheschbazars, die Errichtung eines Altars zu Jerusalem, den Tempelbau, Streitigkeiten mit den Samaritanern, die am Tempelbau theilzunehmen begehren, und dann nach völliger Uebergehung eines langen Zeitraums, der nach den gewöhnlichen chronologischen Ansetzungen etwa sechzig Jahre, nach Andern noch

mehr beträgt, die Rückkehr einer zweiten Exulantenschaar unter Führung des priesterlichen Schriftgelehrten, von dem das Buch den Namen hat. Das Buch Nehemia stellt, ohne directe Anknüpfung an das Buch Esra, die Thätigkeit des jüdischen Statthalters dar, mit dessen Namen es benannt wird; zugleich berichtet es aus Nehemias Zeit Weiteres von der Wirksamkeit Esras, nach der vorliegenden Folge anscheinend solches, das in spätere Zeit fallend gedacht wird als das im Buch Esra über ihn Mitgetheilte. Die im Buche Nehemia erzählten Veranstaltungen Esras gipfeln in der öffentlichen Verlesung des Gesetzes Moses und in der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz.

Eine fortlaufende Darstellung der Ereignisse von der Rückkehr unter Cyrus bis auf die zweite Anwesenheit Nehemias in Jerusalem, die am Schluss des Buches Nehemia berichtet wird, geben die Bücher Esra und Nehemia, auch abgesehen von der schon erwähnten grossen Lücke, nicht, sondern erzählen vielfach sprungweise — ein deutliches Zeichen dafür, dass sie, so wie sie uns vorliegen, nicht von Zeitgenossen der mitgetheilten Ereignisse niedergeschrieben wurden, sondern von einem Spätern, der den ihm nicht direct bekannten Zusammenhang aus einem ihm vorliegenden Quellenmaterial zu reconstruieren versuchte.

Zweites Capitel.

Entstehung und Werth der Bücher der Chronik.

§ 71. 1.

Das jüngere Alter der Chronik dem Königsbuch gegenüber ergibt sich schon aus ihrer Stellung unter den Ketubim.[1])

Literatur zu Capitel 2: R. Kittel, *SBOT.* 1895. — Wilh. Martin Lebrecht de Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. I, 1806. J. Wellhausen, Geschichte Israels, Bd. I, 1878 (5. Aufl.: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1899). Karl

1) S. oben S. 37f.

Mit Rücksicht auf ihre Zusammengehörigkeit mit den Büchern Esra und Nehemia und auf das in diesen Erzählte kann die Chronik keinenfalls vor dem zweiunddreissigsten Jahre des Artaxerxes Longimanus (433 v. Chr.) geschrieben sein. Bis auf dies Jahr reichen die Erzählungen der Bücher Esra und Nehemia sicher; wahrscheinlich gehen sie noch tiefer herab. Der Chronist schrieb jedenfalls viel später. Früher als um die Wende der persischen und griechischen Periode kann er nach seiner Aufzählung der Nachkommen Serubabels [1]) nicht geschrieben haben; eben darnach ist er wahrscheinlich noch später anzusetzen. Genaueres lässt sich bei der Unsicherheit des Textes dieser Genealogie nicht ausmachen. Ein sicherer Anhaltspunkt, der aber keinenfalls nothwendig gerade die Abfassungszeit bezeichnen würde, wäre im Buche Nehemia [2]) die Erwähnung eines jedenfalls als Hoherpriester gedachten Jaddua, wenn er zu identificieren sein sollte mit dem Hohenpriester zur Zeit Alexanders des Grossen bei Josephus. Der Chronist kennt ferner die Münzen Darkemonim und Adarkonim. Unter beiden versteht man gewöhnlich den Dareikos, der, mag er nun von dem König Darius seinen Namen haben oder nicht, jedenfalls eine persische Münze ist. Wahrscheinlicher sind die beiden Bezeichnungen zu unterscheiden und entspricht *darkĕmôn* der griechischen Drachme, die orientalischen Ursprungs sein mag. Da der Chronist schon für die Zeit Davids nach Adarkonim rechnet [3]), muss er diese Münze für eine bei den Israeliten seit Alters gebräuchliche gehalten haben, was sie keinenfalls war, auch wenn sie mit dem Namen Darius nichts zu thun hat.

In einem Verzeichniss der vierundzwanzig Abtheilungen oder Familien der Priester in der Chronik [4]) ist die Familie Jehojarib vorangestellt, aus der die Hasmonäer abstammten. Daraus wird wohl zu entnehmen sein, dass dies Verzeichniss

---

Budde, Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige", ZAW. XII, 1892, S. 37—51.

Commentare: Ernst Bertheau, KEH. 1854, 2. Aufl. 1873. Samuel Oettli, KK. 1889 (Die geschichtlichen Hagiographen und das Buch Daniel, von Samuel Oettli und J. Meinhold).

---

1) I, 3,19 ff. 2) Neh. 12,22. 3) I Chr. 29,7. 4) I Chr. 24,7 ff.

erst in der Zeit der Hasmonäer redigiert worden ist.[1] Für die Zeit des Chronisten selbst lässt sich daraus nichts ersehen.

§ 72. 2.

Der Verfasser der Chronik beruft sich auf einen anscheinend complicierten Quellenapparat. Durch das Gewirre seiner Citate sich einen Weg zu bahnen, verursacht nicht geringe Schwierigkeit. Indessen die Bemühung, zu ermitteln oder doch zu vermuthen, wie viel oder wie wenig an Literatur dem Chronisten thatsächlich vorgelegen habe, ist auch dann nicht vergeblich, wenn sich nicht mehr ergibt als das negative Resultat, dass auf die Citate als Bezeugungen sonderlicher Werth nicht zu legen ist. Früher hat man wohl angenommen, dass der Quellenapparat eine Erfindung des Verfassers sei und dass dieser ausser der uns noch vorliegenden kanonischen Literatur andere Quellen für die Chronik nicht benutzt habe. Dies ist dann unbedingt nicht aufrecht zu halten, wenn man zu urtheilen hat, dass der Chronist unter denjenigen seiner Angaben, welche sich in den ältern Büchern des Kanons nicht finden, einzelne gute und alte Mittheilungen gibt. Aber auch wenn man der Meinung ist, dass alle selbständigen Nachrichten der Chronik historischen Werth nicht beanspruchen können[2], so führt doch die Art des Citierens beim Chronisten auf mindestens eine von unsern kanonischen Büchern verschiedene Quellenschrift.[3] Durchaus unwahrscheinlich dagegen ist, dass unter allen vom Chronisten angegebenen Schriftentiteln selbständige Bücher zu verstehen sind; vielmehr scheint er verschiedene Theile ein und desselben Buches unter verschiedenen Namen zu citieren. Der geschichtliche Werth seiner besondern Nachrichten wird selbstverständlich durch die Annahme irgendeiner von ihm benutzten speciellen Quelle noch nicht constatiert[4], sondern kann nur etwa aus der Beschaffenheit jener Nachrichten selbst

---

1) So Emil Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II³, 1898, S. 237 Anmkg. 44.

2) Dies im wesentlichen die Annahme de Wette's und Wellhausen's.

3) So wird jetzt allgemein geurtheilt.

4) In Reaction gegen de Wette's Darstellung hat man vielfach geglaubt, so urtheilen zu dürfen.

ermittelt werden; denn ein Irrthum oder eine Entstellung konnte auch auf Seiten der Quelle liegen.

Es werden allem Anschein nach zur Bezeichnung ein und desselben benutzten Werkes von dem Chronisten angegeben folgende Titel: „Das Buch der Könige Israels und Judas“ oder „Das Buch der Könige Judas und Israels“ oder „Das Buch der Könige Israels“ oder „Die Geschichte (*dibrê*) der Könige Israels“. An die von dem Verfasser des kanonischen Königsbuches benutzten getrennten Annalen der beiden Reiche ist dabei nicht zu denken, denn der Chronist meint offenbar ein Buch, das von Israel und Juda zugleich handelte, und weitere Angaben über dies Buch passen nicht auf die Annalen. Auch das kanonische Königsbuch ist unter jenen Titeln nicht zu verstehen; denn der Chronist citiert für die Regierung Josaphats „die Worte Jehus, des Sohnes Hananis, die eingerückt sind in das Buch der Könige Israels“[1]), während in dem kanonischen Königsbuch ein Abschnitt, der in dieser Weise bezeichnet werden könnte, sich nicht findet. Der Chronist hat offenbar ein uns nicht erhaltenes Königsbuch gekannt. Dieses könnte etwa die alten getrennten Annalenbücher beider Reiche benutzt haben, die dem Verfasser des kanonischen Königsbuches vorlagen. Das wird dann zu vermuthen sein, wenn man urtheilt, dass sich in solchen Nachrichten des Chronisten über die Könige Judas, die nicht aus den ältern kanonischen Büchern entnommen sein können, gutes geschichtliches Material findet. So vielleicht sind zu werthen Detailangaben, die durchaus nicht den Eindruck des Erfundenen machen, da sie keine Tendenz verrathen und glaubwürdig lauten. Dahin gehören Berichte über Bauten der Könige. — Einzelne Partieen des verlorenen Königsbuches wurden nach jenem Citat einer in eben diesem Buch enthaltenen Darstellung des Propheten Jehu als von Propheten herrührend angesehen, in der Weise etwa, wie der Chronist anscheinend für die unserm kanonischen Königsbuch angehörende Geschichte Hiskias Jesajanische Herkunft angenommen hat.[2])

Wenn in der Chronik ein einziges Mal[3]) ein Midrasch des Königsbuches“, d. h. eine Erläuterung des Königsbuches, citiert wird, so ist dies wahrscheinlich nicht eine besondere

---

1) II, 20,34. 2) S. unten S. 271. 3) II, 24,27.

Quelle (eine solche würde wohl öfters genannt werden) sondern nur der volle Titel für das verlorene Königsbuch selbst[1]), das, wenn es weitläufiger war als das kanonische Königsbuch, eine Erklärung zu diesem genannt werden konnte.

Dass der Chronist neben dem verlorenen Königsbuch auch unsere kanonischen Bücher Samuel und Könige direct benutzt habe, ist nicht mit unbedingter Sicherheit zu behaupten, obgleich sie ihm allerdings kaum unbekannt sein konnten. Die oft wörtlichen Gemeinsamkeiten der Chronik mit jenen kanonischen Büchern lassen sich theils etwa aus der in der Chronik indirecten, in dem kanonischen Königsbuch directen Benutzung der Annalenbücher, theils aus der zu vermuthenden Benutzung des alten Königsbuches, d. h. der kanonischen Bücher Samuel und Könige, in dem verlorenen Königsbuch erklären. Es ist aber doch nicht ganz unwahrscheinlich, dass der Chronist ausser dem Midrasch zum Königsbuch auch das kanonische Königsbuch (d. h. Samuel und Könige) direct benutzt hat: die Verweisungen auf das „Buch der Könige", d. h. den Midrasch, beginnen erst mit der Geschichte des Königs Asa[2]), während schon vorher die Berührungen mit dem kanonischen „Königsbuch" zahlreich sind. Wir werden weiterhin sehen, dass in den frühern Partieen der Chronik Theile des kanonischen „Königsbuches" unter andern Titeln citiert werden, wobei sich freilich wieder nicht mit Sicherheit erkennen lässt, ob der Chronist diese Theile in ihrer ursprünglichen Form kannte oder als aufgenommen in den Midrasch des Königsbuches. Für die Geschichte Davids citiert er unter zweierlei Namen: „Letzte Begebenheiten Davids"[3]) und „Annalen des Königs David"[4]) zwei Quellen oder vielleicht auch eine einzige, die man nach dem, was daraus citiert wird, nicht in den kanonischen Büchern Samuel und Könige suchen kann. Dagegen ist es nicht ausgeschlossen, dass der Chronist damit Abschnitte des Midrasch meinte. Die Annahme, dass er nur diesen benutzte und nur aus ihm Abschnitte des kanonischen „Königsbuches" entnahm, empfiehlt sich durch ihre Einfachheit.

---

1) So Ewald (Geschichte, Bd. I³, S. 264f.), Wellhausen.

2) Abgesehen von der hierfür nicht in Betracht kommenden Stelle I, 9,1.

3) I, 23,27. 4) I, 27,24.

Andererseits aber liegt die Vermuthung sehr nahe, dass der Chronist das kanonische Buch neben dem Midrasch zu Rathe gezogen hat. Es stand zur Zeit des Chronisten jedenfalls schon längst in hohem Ansehen, da es bereits durch einen Midrasch erweitert worden war. Im allgemeinen freilich hatte der Chronist ohne Frage die Liebhaberei, möglichst viele Büchertitel zu citieren. Man sollte desshalb erwarten, dass er, wenn er wirklich neben dem Midrasch zum Königsbuch auch das Königsbuch selbst benutzt hätte, beide in seinen Citaten bestimmt unterschieden haben würde.

Der Chronist beruft sich ferner mehrfach auf Prophetenschriften; darunter sind theilweise deutlich nicht besondere Bücher zu verstehen, sondern Abschnitte des verlorenen Königsbuches, da der Chronist die Worte Jehus[1]), d. i. des aus unserm Königsbuch[2]) bekannten Propheten, und das Gesicht des Propheten Jesaja[3]) ausdrücklich als Bestandtheile des Königsbuches nennt.[4]) Auch bei dem zweiten dieser Citate wird er nach seiner sonstigen Citierungsweise den Midrasch zum Königsbuch meinen, obgleich mit dem „Gesicht" Jesajas, das von Hiskias Geschichte handelte, gewiss der selbe Abschnitt bezeichnet wird, der auch in dem kanonischen Königsbuch und parallel damit in dem Buche Jesaja steht. Bei andern Prophetencitaten fehlt die Angabe, dass sie im Königsbuch ständen. Allein auch hier hat der Chronist wenigstens zum Theil offenbar nicht selbständige Prophetenschriften benutzt, sondern meint Abschnitte, die unsern kanonischen Büchern Samuel und Könige angehören und ihm entweder direct oder durch die Vermittelung des verlorenen Königsbuches bekannt waren. Für die einzelnen Erzählungen sah er — so scheint es — die Namen der darin auftretenden Propheten als die der Verfasser an, wie eine ähnliche Anschauung Anlass gewesen sein wird zu der vor oder nach dem Chronisten aufgekommenen Bezeichnung der ältern Geschichtsbücher als *nĕbî'îm* „Propheten". Abschnitte aus den

1) II, 20,34. 2) I Kön. 16,1. 7. 3) II, 32,32.

4) Gewiss ist der Text der LXX, der II, 32,32, so wie es dem Befund in der kanonischen Sammlung entspricht, zwischen: „im Gesicht Jesajas, des Sohnes Amos" und „im Buche der Könige Judas und Israels" ein „und" bietet, nicht ursprünglicher als der masoretische, worin es fehlt.

Büchern Samuel und Könige werden gemeint sein mit den „Worten“ Samuels, Natans und Gads, worauf für die Geschichte Davids verwiesen wird[1]), ebenso mit den „Worten“ Natans und dem „Prophetenwort“ Achijjas, die für Salomo citiert werden[2]), ferner mit den „Worten“ Schemajas, worauf der Chronist für Rehabeam verweist.[3]) Dagegen könnte etwa der „Midrasch“ des im kanonischen Königsbuch nicht genannten Propheten Iddo, citiert für die Geschichte des Königs Abia[4]) — wie auch für Salomo und Rehabeam auf diesen Propheten verwiesen wird[5]) —, eine selbständige Prophetenschrift gewesen sein; andernfalls müsste hier an einen besondern Abschnitt aus dem „Midrasch zum Königsbuch“ gedacht werden. Noch in andern Fällen könnte vielleicht der Chronist selbständige Schriften benutzt haben, die er mit Recht oder Unrecht Propheten zuschrieb. Er bringt[6]) für die Geschichte des Königs Manasse neben einer Verweisung auf das Königsbuch noch eine solche auf die „Worte der Seher“[7]), wobei sich nach dem, was darin zu finden sein soll, weder an das „prophetische“, d. h. kanonische, Königsbuch noch an uns erhaltene Prophetenschriften denken lässt. Die sehr allgemein gehaltene Fassung der Verweisung erweckt freilich Bedenken gegen die Annahme, dass der Chronist hier wirklich bestimmte ihm vorliegende Specialquellen im Sinne habe, man müsste denn etwa denken an eine Sammlung von Prophetenlegenden.[8]) Eher möchte ihm eine besondere Schrift über Usia vorgelegen haben, angeblich von dem Propheten Jesaja, da er bestimmter als in den andern Verweisungen auf die Propheten berichtet: „Und das Uebrige der Geschichte Usias, der frühern und der spätern, hat geschrieben Jesaja, des Amoz Sohn, der

---

1) I, 29,29. 2) II, 9,29. 3) II, 12,15. 4) II, 13,22.

5) II, 9,29 (Jeʿdî oder Jeʿdô = ʿIddô?); 12,15. 6) II, 33,18f.

7) Lies v. 19 *ha-ḥozîm* oder mit Budde *ḥozāw* „seiner Seher“.

8) So Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. II, Hft. 2, 1899, S. 261. Unwahrscheinlich muss ich es jedenfalls finden, dass mit den *dibrê ḥôzāj* (*ḥôzāw*) v. 19 die nach v. 18 im Königsbuch enthaltenen *dibrê ha-ḥozîm* gemeint seien (Kuenen u. A.); denn die v. 18 genannten „Worte der Seher, die zu ihm redeten im Namen Jahwes“ sind doch wohl solche Worte, die zu Manasse geredet wurden, die „Worte“ v. 19 dagegen solche, die von ihm erzählten.

Prophet".[1]) Immerhin ist die einfachere Annahme nicht ausgeschlossen, dass der Chronist überall keinerlei andere Quellen benutzt hat als lediglich den einen Midrasch.[2])

Aus Allem ergibt sich jedenfalls, dass in der Chronik eine variierende Art des Citierens beliebt wird, sodass der Apparat grösser erscheint als er thatsächlich ist. Dies Verfahren ist keineswegs als auf Täuschung berechnet zu beurtheilen, ist aber doch nicht geeignet, zu der Correctheit des Verfassers der Chronik Vertrauen zu erwecken. Uebrigens ist es fraglich, ob erst der Chronist selbst verschiedenen Abschnitten des Midrasch besondere Titel beilegte. Vielleicht fand er diese schon in dem Midrasch vor. In den Büchern Esra und Nehemia wird nur einmal ein Buchtitel citiert, und doch hat der Chronist in diesen Theilen seines Gesamtwerkes entweder verschiedene Quellenschriften oder auch ein einziges Werk benutzt, das seinerseits aus verschiedenen Quellenschriften zusammengesetzt war.

Andererseits. hat der Chronist offenbar Quellen oder doch seine eine Hauptquelle auch da benutzt, wo er sie nicht namhaft macht; dies charakterisiert neben jener Eigenthümlichkeit des Citierens nur um so mehr seinen Mangel an Genauigkeit. Für seine vielen und ausführlichen genealogischen Listen und andern Namensverzeichnisse beruft der Chronist sich nicht auf das Königsbuch oder andere Quellen. Dennoch sind von ihm oder seiner Vorlage gewiss theilweise alte Register benutzt worden. Die in den ältern Geschichtsbüchern enthaltenen Namen reichen als Grundlage nicht aus, und die von dem Chronisten gegebenen Listen machen wohl zum Theil, aber doch nicht alle, den Eindruck einer auf Fiction beruhenden Erweiterung der Nachrichten jener Bücher. Die Personennamen der Listen in der Chronik scheinen grossentheils später Zeit anzugehören oder aus freier Composition entstanden zu sein; aber theilweise bekundet doch ihre Art, dass sie aus uns verloren gegangenen Quellen überliefert sind. Auf ein besonderes, von dem Chronisten oder seiner Vorlage benutztes Verzeichniss wird z. B. zurückzuführen sein die Aufzählung derjenigen Helden Davids, welche

---

1) II, 26,22. 2) So Wellhausen.

allein die Chronik, nicht das Samuelbuch, enthält.[1]) Ob solche Register dem Chronisten als selbständige Stücke vorlagen, liesse sich nur dann beantworten, wenn mit Sicherheit zu erkennen wäre, dass er derartige Listen auch für Partieen der Geschichte benutzt hat, die in dem verlorenen Königsbuch nicht behandelt gewesen sein können. Wir wissen aber aus der Chronik, dass das „Buch der Könige Israels" Verzeichnisse auch über Gesamtisrael enthielt[2]), also vielleicht, ebenso wie die Chronik zur Einleitung ihrer Geschichte der Königszeit, auch solche Genealogieen, welche sich auf die Zeit vor dem Königthum bezogen. Desshalb können die in den Geschlechtsregistern und andern Listen der Chronik etwa enthaltenen guten Angaben und auch ihre willkürlichen Zuthaten zu dem in den Büchern Genesis bis Könige Gebotenen dem verlorenen Königsbuch zuzuschreiben sein.

§ 73. 3.

Mit seinen Quellen oder auch seiner Quelle verfuhr der Chronist in sehr willkürlicher Weise, indem er nach deutlich hervortretenden Tendenzen ausliess oder umgestaltete, was er seinem Plane nicht eingliedern konnte. Im einzelnen ist zwar nicht überall zu unterscheiden, inwieweit die Abweichungen von der in den kanonischen Büchern Samuel und Könige bezeugten ältern Geschichtsüberlieferung dem Chronisten selbst zur Last fallen oder etwa schon seiner Vorlage; im allgemeinen aber sind diese Abweichungen doch so sehr einem einheitlichen System entsprungen, dass wir sie zumeist einer Hand zuzuschreiben haben, und dann wohl dem Chronisten selbst, da sich in diesen Abweichungen Gemeinsamkeiten mit der Redaction der Bücher Esra und Nehemia finden.

Im Mittelpunkt des Interesses stehen bei dem Chronisten das Davidische Königshaus und der dem Cultus dienende Stamm Levi. Was den gefeierten Königen David und Salomo zum Nachtheil berichtet wurde, hat er verschwiegen, so die Ehebruchssünde Davids, den Götzendienst Salomos, die Intriguen

1) I Chr. 11,10—47, vgl. II Sam. 23,8—39; so beurtheilt nach Kuenen's Vorgang.

2) I, 9,1.

bei seiner Thronbesteigung. Anders bei den spätern, geringer gewertheten Königen: hier wird von dem Chronisten unternommen, für jede Sünde die entsprechende, von Gott geordnete und durch die Propheten verkündete Strafe im Geschichtsverlauf nachzuweisen. Ueberall aber ist hier der Königsgeschichte Judas gegenüber das gleiche Verfahren beobachtet worden, welches die priesterliche Schrift im Pentateuch für die Patriarchengeschichte eingeschlagen hatte: die Ereignisse entwickeln sich ohne tiefreichendes Eingreifen menschlicher Factoren in glattem Verlauf, so wie Gott sie angeordnet hat.

Zur Verherrlichung Davids schreibt der Chronist ihm gottesdienstliche Einrichtungen zu, die, wie die Classificierung der Priester und Leviten und die Organisation der Tempelmusik, in Wirklichkeit einer viel spätern Zeit angehören. Bei den Tempelmusikern (nach dem Chronisten eine Abtheilung der Leviten) weilt sein Interesse so oft und in so nachdrücklicher Weise, dass man kaum mit Unrecht ihn selbst als einen Angehörigen dieser Gemeinschaft angesehen hat. Wie er das Bestehen und die Institutionen der Tempelmusiker weit zurückdatiert, so setzt er überhaupt die gottesdienstlichen Einrichtungen, wie die nachexilische Zeit sie kannte, als von Anfang an im Reiche Juda bestehend voraus. Er ist so der Urheber geworden der bis auf den heutigen Tag als Tradition bestehenden Geschichtsconstruction, die das Cäremonialgesetz der priesterlichen Schrift im Pentateuch mit den Aaronidischen Priestern und ihren levitischen Gehilfen, den Levitenstädten und dem vor Salomos Tempelbau in der Stiftshütte vorhandenen legitimen Opferort als Grundlage der cultusgeschichtlichen Entwickelung Israels ansieht.

Neben der Vorliebe für Davidshaus und Levi-Stamm sind Abweichungen von der ältern Darstellung bei dem Chronisten durch spätere theologische Anschauungen veranlasst worden. Die im Samuelbuch von Gott selbst verursachte, trotzdem aber dem König David als Sünde angerechnete Volkszählung wird in der Chronik einer Eingebung Satans zugeschrieben, um die Zurückführung einer Sünde auf den Einfluss der Gottheit zu vermeiden. In andern Fällen sind des Chronisten besondere Angaben als Missverständnisse der ihm vorliegen-

den Berichte zu beurtheilen. Aus den Tarschisch-Schiffen Salomos, womit im Königsbuch grosse Schiffe gemeint sind, die im Stande waren, nach Tarschisch, d. i. Tartessus in Spanien, zu fahren, hat der Chronist nach Tarschisch fahrende Schiffe gemacht, obgleich es sich um solche nicht handeln kann, da Salomos Schiffe von Ezeongeber am Rothen Meer aus ihre Fahrten unternahmen.

Die von dem Chronisten den vielen auftretenden Propheten und andern Personen in den Mund gelegten Reden bekunden durch ihre Gleichförmigkeit, dass sie freie Composition des Erzählers sind. Nicht durch diese Freiheit, höchstens durch die Grösse des Mangels an geschichtlicher und individueller Färbung in den Reden unterscheidet sich der Chronist von den ältern alttestamentlichen Erzählern und von andern Geschichtschreibern des Alterthums überhaupt. Seine Personen reden von David ab alle so, als ob sie in eine von levitischen Sangmeistern geleitete Schule gegangen und aus dem selben Katechismus über die Gottesdienstordnung unterwiesen wären. Anders als dies auf naiver Auffassung beruhende Verfahren ist zu beurtheilen die Art, wie der Chronist, sei es nun aus eigener Erfindung, sei es nach dem Vorgang seiner Quelle, mit unmöglich hohen Zahlen um sich wirft. Es zeigt sich hier, ähnlich wie schon in der priesterlichen Schrift des Hexateuchs, das Bestreben, die Verhältnisse Israels möglichst in's Grosse zu steigern, um damit dem Volksbewusstsein zu imponieren. Eben diese Tendenz tritt später bei Josephus vornehmlich mit Rücksicht auf seine nichtisraelitischen Leser hervor.

Da der Chronist, vielleicht auch schon seine Vorlage, von tendentiöser und irrthümlicher Darstellung nicht freigesprochen werden kann, so ist seinen selbständigen Nachrichten gegenüber Zurückhaltung geboten, und nur wo jene beirrenden Momente ausgeschlossen erscheinen, darf man daran denken, seine Angaben für die Geschichtsdarstellung zu benutzen. Eine wenig genaue Reproducierung und Verwerthung des Materials ist ihm oder schon seiner Quelle zweifellos zur Last zu legen. Aber diese unserm modernen historischen Sinn unbegreifliche Willkür der Geschichtsconstruction entsprang zweifellos nicht einer bewussten Unwahrhaftigkeit, auch nicht einer Geringschätzung des behandelten Geschichts-

verlaufs sondern vielmehr der Beurtheilung dieses Verlaufs als eines von Gott geleiteten und gewirkten. Weil der Chronist oder auch schon seine Vorlage die in der Gegenwart bestehende gesetzliche Ordnung des Gottesdienstes als uralt ansah, musste die frühere Geschichte von dieser Annahme aus in einem wesentlich andern Licht erscheinen als bei den ältern Geschichtschreibern und wurde unter diesem Gesichtspunkt rectificiert. Weil diese späte Geschichtsdarstellung das Davidische Königthum als eine göttliche Institution ehrte, glaubte sie sich berechtigt, aus der Geschichte dieses Königthums die Schattenseiten auszuradieren; vielleicht schenkte man den ungünstigen Nachrichten wirklich keinen Glauben. Jedenfalls ergibt sich aus eben dieser Ummodelung der ältern Geschichtsdarstellung, dass zu der Zeit, wo die Umformung entstand, der ältern Form eine bindende Autorität nicht zugeschrieben wurde.

Das in der Chronik niedergelegte Urtheil ist an sich kaum einseitiger und befangener als das jener Deuteronomisten, welche die ältern Geschichtsbücher bearbeiteten. Hier wie dort wird die Vergangenheit gemessen an dem, was zur Zeit des Beurtheilenden als Glaube und als Gesetz bestand. Jene Deuteronomisten unterscheiden sich aber allerdings dadurch bedeutsam von dem Chronisten oder seinem Gewährsmann, dass sie lediglich ihre Art des Urtheils eintragen in die Geschichte, die Geschichte selbst aber im wesentlichen belassen, wie sie sie vorfinden.

In dieser Kritik des in der Chronik Erzählten ist ein Urtheil über ihren Verfasser absichtlich nur mit Reserve ausgesprochen worden, weil es sich schwer entscheiden lässt, wie viel von der in der Chronik enthaltenen Willkür der Geschichtsdarstellung dem Verfasser selbst oder aber seiner Quelle, dem Midrasch zum Königsbuch, zuzuschreiben ist. Dass die specielle Hervorhebung der Leviten und namentlich der Tempelsänger dem Chronisten selbst anzurechnen und er desshalb in diesen Kreisen zu suchen ist, ergibt sich doch wohl daraus, dass auch in den Büchern Esra und Nehemia, in denen jener Midrasch nicht mehr benutzt werden konnte, mit unverkennbarer Geflissentlichkeit ganz besonders das die Leviten und Tempelsänger Betreffende von dem Chronisten ent-

weder selbständig berichtet oder auch aus den ihm dort vorliegenden Quellen ausgezogen worden ist.

Die Verschiedenheit des Standpunktes bei den deuteronomistischen Redactoren der ältern Geschichtsbücher und dem Chronisten zeigt, dass in den zwischeninne liegenden etwa drei Jahrhunderten das Judenthum Fortschritte gemacht hatte in einer einseitig befangenen Beurtheilung seiner Vergangenheit. Dass in der Chronik nicht mehr, wie in den ältern Geschichtsbüchern, das Deuteronomium sondern vielmehr das Gesetz der priesterlichen Schrift des Pentateuchs der Massstab ist, nach welchem die Geschichte construiert und das Verhalten Israels beurtheilt wird, beweist noch nicht, dass dies Gesetz eine absolut neue, erst in der Zwischenzeit entstandene Grösse ist. Wenn, wie wir unsererseits angenommen haben, eben von der deuteronomistischen Schule die Zusammenarbeitung des Deuteronomiums mit dem jehovistischen Buch und der priesterlichen Schrift vollzogen und zur Zeit Esras die Anerkennung des gesamten gesetzlichen Inhaltes des Pentateuchs als Offenbarung des Gotteswillens stattgefunden hatte, so ist in Folge dieser Herstellung des Gesamtpentateuchs die specielle Hochhaltung des deuteronomischen Gesetzes verwischt worden. Sie war entstanden in Folge der Auffindungsgeschichte des Deuteronomiums und dauerte unter dem Eindruck dieser Auffindung längere Zeit.[1]) Seitdem aber alle gesetzlichen Bestandtheile des Pentateuchs ein einziges Mosaisches Gesetz bildeten und als solches zur Anerkennung gelangt waren, konnte es kaum anders geschehen, als dass in den Ordnungen der priesterlichen Schrift die massgebende Grundlage gefunden wurde. Schon ihrem Umfang nach traten diese Ordnungen vor den deuteronomischen hervor, und das Deuteronomium konnte jetzt nach der ihm angewiesenen Stellung nicht mehr anders angesehen werden denn als die Recapitulation des im Priestercodex ursprünglicher und vollständiger Niedergelegten.

---

1) Desshalb ist das andersartige Verfahren des Verfassers des Königsbuches verständlich, auch wenn er die Schrift *P* kannte; vgl. oben S. 250ff.

Drittes Capitel.

Die Composition der Bücher Esra und Nehemia.

1.

§ 74.

Der Chronist hat für die jetzt nach Esra und Nehemia benannten Theile seines Gesamtwerkes[1]) entweder mehrere Quellen benutzt oder auch eine einzige Schrift, die ihrerseits aus mehreren Quellen componiert war. Jedenfalls ist das in diesen

---

Literatur zu Capitel 3: Eb. Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaues, Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1867, S. 460—504. A. Van Hoonacker, *Nehémie et Esdras*, *Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration*, in: *Le Muséon*, Bd. IX, Löwen 1890, S. 151—184; 317—351; 389—401. Derselbe, *Zorobabel et le second temple* (*Extrait du Muséon*), Gent u. Leipzig 1892. Derselbe, *Néhémie en l'an* 20 *d'Artaxerxès I*, *Esdras en l'an* 7 *d'Artaxerxès II*, *Réponse à un Mémoire de A. Kuenen*, Gent u. Leipzig 1892. Derselbe, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Paris u. Löwen 1896. A. Kuenen, *De Chronologie van het Perzische Tijdvak der Joodsche Geschiedenis* (aus: *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschapen*, *Afdeeling Letterkunde*), Amsterdam 1890 (in: Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, 1894, S. 212—251). A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 405—421: „Das Datum von Neh. 8—10". W. H. Kosters, *Het herstel van Israël in het Perzische tijdvak*, Leiden 1894 (deutsche Ausgabe von A. Basedow: Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode, 1895). Derselbe, *Het tijdvak van Israëls herstel* III, *Theologisch Tijdschrift* 1897, S. 518—554. J. Wellhausen, Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, Nachrichten von der Königl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen 1895, S. 166—186. Derselbe, Göttingische gelehrte Anzeigen 1897, S. 89—98 (über E. Meyer und Van Hoonacker, *Études*). Eduard Meyer, Die Entstehung des Judenthums, 1896. Charles C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (Beihefte zur ZAW. II), 1896. Ernst Sellin, Serubbabel, Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums, 1898. Hugo

---

1) S. oben S. 264 ff.

Büchern zu Grunde liegende Quellenmaterial von dem in der Chronik verwertheten verschieden, und der Chronist tritt hier hinter seinem Material, das er grossentheils offenbar wörtlich wiedergibt, anscheinend mehr zurück als in den Büchern der Chronik.

Das Buch Esra zerfällt seinem Inhalt nach und auch nach der Verschiedenheit der direct oder indirect zu Grunde liegenden Quellen in zwei Hälften[1]), von denen die erste die Zeit vor Esra, die zweite die Zeit Esras darstellt.

Die Zuverlässigkeit des Chronisten in der Verwerthung des ihm für die Periode von der Rückkehr unter Cyrus bis auf Esra vorliegenden Materials ist vielfach und in verschiedener Weise angegriffen worden und unterliegt in der That an mehreren Punkten starken Bedenken. Die Beurtheilung des historischen Werthes der Schilderung des Chronisten ist auch für die Bestimmung der Herkunft dieser Schilderung und für die Charakteristik des Chronisten, also auch literaturgeschichtlich, von Wichtigkeit.

Den „Fürsten Judas", welchem Cyrus bei der Erlaubniss der Rückkehr die Tempelgeräthe ausgeliefert habe, nennt das Buch Esra Scheschbazar.[2]) Eben diesen Namen enthält als den des Statthalters der jüdischen Colonie zur Zeit des Cyrus ein weiterhin im Buch Esra folgender aramäischer Bericht.[3]) Man hat diesen Scheschbazar gewöhnlich für identisch mit dem Davididen Serubabel gehalten, der von dem Propheten Haggai unter Darius I. als Statthalter der Juden genannt wird[4]) und im Buch Esra an der Spitze der ersten jüdischen Colonie vor-

---

Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. II, Hft. 1, 1899, S. 210—227: „Die zeit der herstellung Judas", S. 228—236: „Nehemias reform"; Hft. 2, 1899, S. 241—244: „Die zeit von Ezras ankunft in Jerusalem". T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, Deutsche Uebersetzung von H. Stocks, 1899, S. 37 ff.: „Nehemiah, Esra und Manasseh, oder die Wiederherstellung der jüdischen und samaritanischen Gemeinde".

Commentare: Ernst Bertheau, KEH. 1862, 2. Aufl. von Victor Ryssel 1887 (Esra, Nechemia u. Ester). Samuel Oettli 1889 (s. zu § 71).

---

1) Esr. c. 1—c. 6 und c. 7—c. 10. 2) Esr. 1,8. 11. 3) Esr. 5,14. 16. 4) Hagg. 1,1; vgl. Esr. 5,2.

kommt.[1]) Nimmt man die Identität der beiden Personen an, so wäre der Name Scheschbazar als der babylonische Name des Davididen Serubabel anzusehen. An sich ist die Identität wenig wahrscheinlich, da nirgends gesagt wird, Scheschbazar sei der Selbe wie Serubabel oder dieser habe auch jenen Namen geführt. Man glaubt desshalb vielfach, beide als zwei Personen unterscheiden zu müssen. Dann könnte Scheschbazar seinem Namen nach — der jedenfalls corrumpiert, aber, wie er auch herzustellen sein mag, sicher babylonisch ist — ein Babylonier gewesen sein, der von Cyrus zum ersten Statthalter der jüdischen Colonie ernannt wurde. Der in einer Liste[2]) unter den ersten aus Babel zurückgekehrten Juden genannte Serubabel wäre dann zunächst dem Statthalter Scheschbazar untergeordnet gewesen und hätte erst in späterer Zeit seinerseits die Würde des Statthalters erlangt[3]); der Chronist, welcher Scheschbazar als „Fürsten Judas" bezeichnet, hätte ihn anscheinend mit Serubabel verwechselt. Ganz sicher ist indessen die Unterscheidung der beiden Namen doch nicht. Wenn Serubabel in Babel geboren war, so konnte er, der Enkel des vom König Ewil-Merodach in der Gefangenschaft ausgezeichneten judäischen Königs Jojachin, sehr wohl einen babylonischen Namen erhalten, der dann etwa später, nach der Rückkehr, mit einem hebräischen vertauscht wurde. In jenem angeblich — nämlich seiner jetzigen Stellung nach — aus Nehemias Memoiren stammenden Verzeichniss der mit Serubabel und elf andern Häuptern erstmals aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten gebietet ein nicht mit Namen genannter Tirschata (ein Titel, der sonst dem Statthalter Nehemia beigelegt wird, vielleicht den Statthaltern überhaupt zukam) den Juden, sich des Essens des Allerheiligsten zu enthalten, bis dass aufstehe ein Priester für die Urim und Tummim.[4]) Dieser Statthalter ist, wenn die Liste wirklich das ist, wofür sie nach ihrer überlieferten Stellung entweder schon von Nehemia selbst oder doch von einem Herausgeber seiner Memoiren gehalten wurde, der Statthalter der zuerst, d. i. unter Cyrus, Zurückgekehrten, also Scheschbazar. Es ist aber durchaus unwahrscheinlich, dass

1) Esr. 3,2ff. 2) Neh. 7,7 = Esr. 2,2.
3) So Stade, Kuenen (später). 4) Neh. 7,65 = Esr. 2,63.

ein Nichtjude sich in jener Weise der Cultusangelegenheiten der Juden angenommen haben sollte; also könnte schon in der Liste die Anschauung vorliegen, dass Scheschbazar kein Anderer als Serubabel war [1]), jedenfalls wäre Scheschbazar darnach ein Jude gewesen. Stammt die Liste wirklich aus den Memoiren Nehemias, so sind ihre Angaben über den Tirschata zweifellos richtig; denn Nehemia wird genau gewusst haben, wer der erste Statthalter war. Aber diese Herkunft der Liste lässt sich bezweifeln.[2]) Mit ihren Angaben würde übrigens auch übereinstimmen die von anderer Seite vorgeschlagene Identificierung Scheschbazars mit Schenazar, einem Sohne Jojachins [3]), also einem Oheim Serubabels.[4]) Auch bei dieser Annahme wäre der Chronist oder schon seine Vorlage von einer Verwechselung kaum freizusprechen; denn sein Bericht, dass sofort nach der ersten Heimkehr unter Serubabels Leitung der Altar in Jerusalem hergestellt worden sei [5]), scheint vorauszusetzen, dass schon damals Serubabel über die jüdische Colonie gebot, also Statthalter war; Serubabel scheint also wirklich von dem Chronisten für identisch mit Scheschbazar gehalten worden zu sein.

Noch schwerer wiegende Bedenken als gegen die Identificierung der Namen Scheschbazar und Serubabel lassen sich erheben gegen den Bericht von einer unter der Leitung Serubabels und des Priesters Josua vollzogenen Grundsteinlegung zum Tempelbau sofort im zweiten Jahre nach der ersten Rückkehr der Juden unter Cyrus.[6]) Die zeitgenössischen Propheten Haggai und Sacharja, die an der Ausführung des Tempelbaus unter Darius I. betheiligt waren, machen nämlich eine schon früher vollzogene Grundsteinlegung nicht geltend.[7]) Die Anschauung, dass schon unter Cyrus der Tempelbau begonnen worden sei, konnte etwa entstehen auf Grund einer Verheissung des grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja, dass Cyrus den Befehl der Gründung des Tempels geben werde.[8]) Aber andererseits ist es, wenn es unter Cyrus bei der Grundsteinlegung blieb und der Bau nicht weiter geführt wurde, nicht

1) So Van Hoonacker. 2) S. unten § 76. 3) I Chr. 3,18.
4) E. Meyer; vgl. Kosters, *Herstel*, S. 34; *Th. Tijdschr.* 1897, S. 533f.
5) Esr. 3,2ff. 6) Esr. 3,8ff. 7) Höchstens Hagg. 2,18 beiläufig.
8) Jes. 44,28.

befremdlich, dass bei einer Wiederaufnahme des Baues unter Darius ein neuer Grundstein gelegt wurde. In der im Buch Esra weiterhin reproducierten Eingabe des Satrapen von Syrien Tatnaj an Darius ist in der That nur davon die Rede, dass unter Cyrus von Scheschbazar der Tempelbau begonnen worden, dann aber in's Stocken gerathen sei.[1]) Ein unumstösslicher Grund, die von dem Chronisten entworfene oder auch reproducierte Darstellung von der Grundsteinlegung unter Cyrus für ungeschichtlich zu erklären[2]), liegt nicht vor; aber immerhin bliebe es in hohem Grad auffallend, dass Haggai und Sacharja bei einer zweiten Grundsteinlegung auf eine vorangegangene erstmalige nicht ausdrücklich hingewiesen hätten.

Ein Theil[3]) der auf die Zeit Esras vorbereitenden Darstellung ist in aramäischer Sprache geschrieben. Dies lässt sich nur aus der Benutzung einer aramäisch geschriebenen Quelle oder auch vielleicht mehrerer erklären. Die darin vorkommenden Documente[4]) aus dem Verkehr der Samaritaner mit Artaxerxes und Darius rechtfertigen den Gebrauch des Aramäischen nicht ausreichend, da er schon vor diesen Documenten beginnt. Eben desshalb ist schwerlich anzunehmen, dass dem Chronisten ein aramäischer Bericht für den ganzen ersten Theil des Buches Esra vorgelegen habe, dass die hebräischen Stücke[5]) vom Chronisten aus dem Aramäischen übersetzt seien und das erste aramäische Document ihm dann Veranlassung geboten habe, den aramäischen Text der Quelle beizubehalten.[6])

In der Stellung der aramäischen Stücke ist Verwirrung eingerissen. Es ist nach der Regierung des Achaschwerosch[7]), d. i. des Xerxes, von einem König Artachschasta, d. i. Artaxerxes, als Vorgänger des Darjawesch, d. i. Darius, die Rede. Dieser Darius kann nicht, wie Einige gemeint haben, Darius II. Nothus sein, sodass dann die Folge der Könige richtig wäre. Der hier genannte Darius ist nach dem von ihm Berichteten derjenige, unter welchem der Tempelbau ausgeführt wurde, und das war nach dem Propheten Sacharja Dari-

1) Esr. 5,16.

2) So nach Schrader's Vorgang die meisten Neueren; dagegen namentlich E. Meyer (S. 44f.).

3) Esr. 4,8—6,18. 4) Anfangend mit Esr. 4,11b. 5) Esr. 1,1—4,7.

6) Van Hoonacker. 7) Esr. 4,6.

us I. Hystaspis, der Vorgänger des Xerxes. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Achaschwerosch und Artachschasta andere, vielleicht irrthümliche Namen für wirkliche Vorgänger Darius' I. seien.[1]) Es liegt vielmehr eine unrichtige Folge in jener Darstellung vor. Die Verwirrung ist insoweit aufzulösen, als offenbar die einzelnen aramäischen Abschnitte in verkehrter Reihenfolge aufgenommen worden sind[2]) und durch eine Umstellung[3]) die richtige Folge der Könige zu gewinnen ist. Veranlassung zu dieser Verwirrung hat das Missverständniss geboten, dass der Bau, um den es sich in den verschiedenen Abschnitten handelt, überall der Tempelbau wäre. Es liegt aber nach der Herstellung der richtigen Folge vielmehr so, dass, nachdem die Aufnahme oder Wiederaufnahme des Tempelbaus unter Serubabels Leitung zur Zeit des Königs Darius beschrieben worden ist[4]), eine spätere Verhinderung eines andern Baues, nämlich des Wiederaufbaus der Mauern Jerusalems unter Artaxerxes Longimanus dargestellt wird.[5]) — Gewöhnlich nimmt man an, dass was in ein und derselben aramäischen Quelle am Ende stand, von dem Chronisten oder schon von einem Frühern irrthümlich an den Anfang gestellt wurde. Leichter erklärt sich die Unordnung, wenn der jetzt zuerst stehende Bericht über die Mauern Jerusalems einer besondern Quelle entnommen wurde, sei es von dem Chronisten, sei es von einem Spätern. Für letztere Annahme können vielleicht einige allerdings unsichere Anzeichen sehr später Abfassung oder Redaction in diesem Abschnitt sprechen, wenn sie nicht lediglich einem Glossator zuzuschreiben sind.[6]) Auch wenn es sich um eine spätere Einschaltung handeln sollte, kann doch ihre Grund-

1) So neuerdings wieder H. Winckler a. a. O., S. 216f., der jenen Achaschwerosch mit Kambyses identificiert.

2) So Kuenen und die meisten Neueren, nachdem schon Bertheau u. A. erkannt hatten, dass es sich in c. 4,8ff. um einen Bau zur Zeit Artaxerxes' I. handle, und zuerst Schrader dies aus einer falschen Stellung des Abschnittes c. 4,8—23 erklärt hatte.

3) Esr. 4,8—23 (beziehungsweise c. 4,6—23) ist hinter c. 5,1—6,18 zu stellen; c. 4,24 ist zur Verbindung eingeschoben.

4) Esr. 5,1—6,18. 5) Esr. 4,8—23.

6) S. m. Artikel „Apharsathechäer“ in Herzogs Real-Encyklopädie³. Wenn es sich um eine spätere Einschaltung handelt, so würde der ganze Abschnitt c. 4,6—24 als solche anzusehen sein.

lage alt sein und vielleicht — worauf weiterhin zurückzukommen ist — echte Documente enthalten.

Die Sorglosigkeit und Unzuverlässigkeit der Redaction des Chronisten tritt, abgesehen von jener Unordnung, die vielleicht nicht ihm zur Last zu legen ist, jedenfalls darin zu Tage, dass er im ersten Theile des Buches Esra [1]) mit einzelnen Varianten die selbe Liste reproduciert, die er auch an einer Stelle des jetzigen Buches Nehemia [2]) aufgenommen hat. Gewiss hat er auch die aramäische Quelle, mochte sie ihm nun direct oder schon in einer andern Schrift verarbeitet vorliegen, nicht wörtlich wiedergegeben, sondern sie mit Eintragungen versehen, in denen er selbst sich des Aramäischen bediente. Stilistische Uebereinstimmungen in den aramäischen Stücken mit der hebräischen Schreibweise des Chronisten scheinen dafür zu sprechen.

Von Missverständnissen und von Willkürlichkeiten im einzelnen ist also der uns im ersten Theile des Buches Esra vorliegende Bericht nicht frei zu sprechen. Mit Unrecht aber hat man neuerdings die ganze im ersten Theile des Buches Esra zu Grunde liegende Anschauung, dass das Erstehen des neuen Jerusalems einer unter Cyrus aus Babel zurückgekehrten jüdischen Colonie zuzuschreiben sei, als eine aus den Weissagungen des grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja entstandene Geschichtsfälschung des Chronisten oder seiner Vorlage auffassen wollen.[3]) Das Edict des Königs Cyrus, das den Juden die Heimkehr gestattet, und Alles, was sich daran knüpft, wäre dann aus der Geschichte zu streichen. Die erstmalige Rückkehr aus der Gefangenschaft hätte erst unter Esra stattgefunden, und zwar erst nach dem Jahre 433 v. Chr., da man Esras Auftreten von der traditionellen Stelle verschieben zu müssen geglaubt hat. Vorher soll es in Jerusalem keine andere Bevölkerung gegeben haben als die während des Exils in Juda Zurückgebliebenen. Zu ihnen hätten Josua und Serubabel gehört, die niemals in Babel gewesen wären, zu ihnen die Propheten Haggai und Sacharja. — Dieser Anschauung, die mit vielem Scharfsinn und feiner Beobachtungs- wie Combinationsgabe geltend gemacht worden ist, liegt die richtige Erkenntniss zu Grunde, dass die Wieder-

1) Esr. c. 2. 2) Neh. 7,6ff. 3) Kosters.

herstellung Jerusalems ohne einen erheblichen Antheil der im Lande verbliebenen jüdischen Bevölkerung sich nicht verstehen lässt, und dass die Deportation durch Nebukadnezar nicht so radical gewesen ist als man früher angenommen hat. Aber es ist doch nicht einzusehen, was den palästinischen Juden den Anlass zur Wiederherstellung des Cultus gab, wenn es nicht die Ankunft der aus dem Exil zurückkehrenden Volksgenossen war. Nur sie waren durch die lange Prüfungszeit befähigt worden, aus dem untergegangenen alten Jerusalem ein völlig neues herzustellen, das von alten vorexilischen Cultussitten gereinigt war durch eine in ihm herrschende andere Anschauung vom Cultus. Diese hatte sich inzwischen im Exil, wo man jenen alten Cultussitten gewaltsam entzogen gewesen war, nicht als etwas absolut Neues gebildet, aber doch in dem Kreise der Exulanten ausgebreitet und befestigt. Auch lässt sich das Auftreten Esras der von ihm vorgefundenen Gemeinde gegenüber, sein Entsetzen über ihre Vermischung mit den Fremden, nicht begreifen, wenn er es nur mit den immer in Juda ansässig Gebliebenen und nicht mit den seinem Urtheil nach entarteten zurückgekehrten Exulanten zu thun hatte.[1])

Aber auch abgesehen von dem Urtheil über die Richtigkeit dieser Gesamtdarstellung bleibt es fraglich, inwieweit die ihr eingegliederten Documente auf Echtheit Anspruch machen können. Das allerdings kann kaum zweifelhaft sein, dass das den Anfang des Buches Esra bildende hebräisch geschriebene Edict des Königs Cyrus[2]), das die Rückkehr der Juden gestattet und den Tempelbau anordnet, die freie Composition eines Spätern, wahrscheinlich des Chronisten, ist: Cyrus redet darin wie nur ein Jahweverehrer reden kann. Auch die Documente in den aramäischen Stücken hat man meist, wenn nicht als Fälschungen[3]), so doch als willkürliche Umgestaltungen eines etwa zu Grunde liegenden echten Kernes beurtheilt. Neuerdings sind sie anders gewerthet worden.

An aramäischen Documenten werden mitgetheilt nach der jetzt vorliegenden Folge diese fünf: eine Eingabe der Leute

1) Im Gegensatz zu Kosters für die Geschichtlichkeit der Rückkehr unter Cyrus: Wellhausen, E. Meyer u. A.

2) Esr. 1,2—4 = II Chr. 36,23.

3) So Wellhausen, Geschichte³, S. 160 Anmerkung.

von Abarnahara, d. i. Syrien, an Artaxerxes in Sachen des Baues der Mauern Jerusalems[1]; die Antwort des Königs Artaxerxes[2]; eine Eingabe Tatnajs — oder, nach dem Texte des griechischen Esrabuchs und nach Josephus, Sisinnes —, des Satrapen von Syrien, an Darius über den Tempelbau[3]) und die Antwort des Königs Darius[4]) mit einem vorausgeschickten Auszug aus einem der Zeit des Königs Cyrus zugeschriebenen Document, das den Befehl des Cyrus zum Wiederaufbau des Tempels betrifft[5]).

Gewiss war das Aramäische die Sprache, in der die persischen Könige mit den semitischen Völkern im Westen ihres Reiches verkehrten. Es ist desshalb nicht von vornherein unmöglich, dass wir es in diesen Eingaben an die persischen Könige und Erlassen der persischen Könige mit Orginalen oder auch in den Erlassen mit officiellen Uebersetzungen zu thun haben. Persische Wörter in den Erlassen können für Uebersetzungen geltend gemacht werden[6]), sind aber doch nicht dafür beweisend, da ein späterer jüdischer Autor auch seinerseits persische Wörter verwerthen konnte. Jedenfalls aber darf behauptet werden, dass in den uns vorliegenden wirklichen oder angeblichen Documenten nichts enthalten ist, was sich mit der sonst beglaubigten Geschichte unbedingt nicht vertrüge; denn so lässt sich die darin vertretene Anschauung von der Grundsteinlegung des Tempels unter Cyrus nicht beurtheilen. Auch lässt sich aus den Documenten ein anschauliches und lebendiges Bild der darin vorausgesetzten Vorgänge gewinnen. Andererseits aber sind die auf dem Schweigen Haggais und Sacharjas über eine frühere Grundsteinlegung beruhenden Bedenken nicht zu beseitigen und desshalb auch nicht die Bedenken gegen die Echtheit der Eingabe des Satrapen Tatnaj an Darius, die Antwort des Königs und den damit verbundenen Auszug aus dem Document, das der Zeit des Königs Cyrus zugeschrieben wird. Ganz ohne spätere Eingriffe sind die Documente, unter der Voraussetzung ihrer Echtheit, keinenfalls auf uns gekommen, wie von allen Seiten zugegeben wird. Namentlich ist in dem Briefe des

1) Esr. 4,8—16. 2) Esr. 4,18—22. 3) Esr. 5,7—17.
4) Esr. 6,6—12. 5) Esr. 6,2c—5. 6) So E. Meyer.

Königs Darius eine Aussage[1]) zu beanstanden, die nicht nur nach jüdischer Art von dem Gott redet, der seinen Namen zu Jerusalem wohnen lässt, sondern auch Niederwerfung durch eben diesen Gott herabwünscht auf jeden König und jedes Volk, das die Verordnung des Königs Darius ändern würde — eine Möglichkeit, die Darius selbst doch nicht in's Auge gefasst haben wird.[2]) Darnach wären — unter jener Voraussetzung — auch an andern Stellen Aenderungen der Documente durch den Chronisten oder einen Frühern denkbar. Sollte wirklich die Eingabe des Satrapen Tatnaj und das mit Bezug darauf mitgetheilte Document aus der Regierung des Königs Cyrus auch nur in der Grundlage echt sein, so wäre dadurch die Rückkehr unter Cyrus und der Beginn des Tempelbaus durch Scheschbazar, der die Veranlassung der Eingabe bildet[3]), vollends gesichert, und die aus Haggai und Sacharja entnommenen Bedenken müssten dann durch eine nicht gerade unmögliche Erklärung ihres Schweigens über eine frühere Grundsteinlegung beseitigt werden.

§ 75. 2.

Im zweiten Theile des Buches Esra[4]) sind die werthvollsten Bestandtheile diejenigen, welche unverkennbar auf eigenhändigen Aufzeichnungen Esras beruhen.[5]) Esra berichtet hier in der ersten Person, während sonst in der dritten von ihm die Rede ist. Die Erzählung macht durchaus den Eindruck des Selbsterlebten. Einzelnes wird anders dargestellt als sonst von dem Chronisten: so werden die Sänger und Thorhüter von den Leviten unterschieden, während der Chronist sie mit diesen identificiert[6]); die Einkünfte der

---

1) Esr. 6,12. 2) So auch E. Meyer. 3) Esr. 5,14 ff.; 6,3—5.

4) Esr. c. 7—c. 10. 5) Esr. 7,27—9,15.

6) Diese Anschauung (nach dem Vorgang Anderer: Gesch. d. a. t. Priesterthums, S. 142 ff.) muss ich dem Widerspruch von Torrey (a. a. O., S. 22 f.) gegenüber aufrecht erhalten. Dass der Chronist auch seinerseits gelegentlich zwischen Leviten, Sängern und Thorhütern unterscheide, worauf Torrey sich beruft, ist ganz richtig und wird von niemand bestritten; aber der Chronist verfährt anders als die Esra-Stücke, insofern er die Bezeichnung „Leviten" daneben auch in weiterm Sinne von den drei Classen zusammen gebraucht.

Priester werden ebenfalls anders bestimmt als in der Chronik. Esra erzählt hier die Sammlung babylonischer Juden, die bereit sind, mit ihm nach Palästina zu ziehen, seine Ankunft in Jerusalem, seine zur Entfernung der fremden Weiber getroffenen Massregeln. — Nur vereinzelt ist an der Herkunft dieser Ich-Stücke von Esra gezweifelt worden.[1] Sie bleiben ohne diese Herkunft unverständlich; denn es ist nicht denkbar, dass ein Späterer, etwa der Chronist selbst, willkürlich Esra zum Theil in der ersten Person berichten lasse und dann doch wieder daneben in der dritten Person von Esra rede.

Der Chronist hat die Esra-Stücke, so scheint es, nicht mehr unmittelbar vor sich gehabt, sondern als Bestandtheile einer zwischen ihm und Esra in der Mitte stehenden Quellenschrift. Sie wird zu erkennen sein in dem Abschnitt, der sich eng an das Ende der Esra-Stücke anschliesst.[2] Zu dieser Quellenschrift gehört wohl auch der die Person Esras einführende Abschnitt[3], nach welchem der Aufbruch Esras im siebenten Jahre des Königs Artachschasta erfolgte.[4] Von Esra redet diese Schrift in der dritten Person; sie scheint aber, wie Esra und anders als der Chronist, zwischen den Tempelsängern und Thorhütern einerseits und den Leviten andererseits überall unterschieden zu haben. Dass diese sonst hebräisch geschriebene Quellenschrift einen Erlass des Königs Artaxerxes an Esra, worin ihm Vollmacht ertheilt wird, in aramäischer Sprache bringt[5], ist nicht auffällig. Der Erzähler kann das Document aramäisch vorgefunden haben, oder auch er concipierte es in aramäischer Sprache, weil er sie als die für Erlasse übliche kannte. Der Erlass trägt keine Spur der Uebersetzung aus dem Persischen. Ist er ein echtes Document, dann war er wohl schon ursprünglich aramäisch geschrieben.[6] Er hat mit den ihn umgebenden hebräisch geschriebenen Bestandtheilen das gemein, dass auch in ihm die Leviten von den Sängern und Thorhütern unterschieden werden.[7] Gegen seine Echtheit lässt sich namentlich geltend machen, dass darin Esra den Auftrag erhält, das in seiner Hand befindliche göttliche Gesetz in Jerusalem durchzuführen, dass aber Esra dies nicht,

1) So von Torrey. 2) Esr. c. 10. 3) Esr. 7,1—26. 4) Esr. 7,8. 5) Esr. 7,12—26. 6) E. Meyer. 7) v. 24.

wie man darnach erwarten sollte, sofort gethan hat, sondern zunächst anderes vornahm und erst nach mindestens dreizehn Jahren an die Proclamierung des Gesetzes dachte. Aber der auf den Erlass Artachschastas unmittelbar folgende Anfang der Ich-Stücke[1]) scheint sich allerdings auf den Erlass zu beziehen, setzt jedenfalls eine voranstehende Aeusserung des Königs voraus.

Neuerdings ist die Frage aufgeworfen worden, ob der Theil des Buches Esra, der von Esra selbst handelt, an seinem jetzigen Platze, zwischen dem Bericht über eine erste Rückkehr der Juden unter Cyrus und der Darstellung der Thätigkeit Nehemias, die ihm zeitlich zukommende Stelle einnehme. Es wird im Buch Esra nicht gesagt, welcher Artachschasta der König dieses Namens war, unter dessen Regierung Esra nach Judäa kam. Nach der überlieferten Folge der Erzählungen ist Artaxerxes I. Longimanus (465—424 v. Chr.) gemeint, und die Ankunft Esras im siebenten Jahre des Königs fällt darnach in das Jahr 458. Es steht aber nach der blossen Namensangabe nichts im Wege, an Artaxerxes II. Mnemon (404—359 v. Chr.) zu denken, und das hat man in der That vorgeschlagen.[2]) Dann würde die im Buch Esra geschilderte Thätigkeit Esras später fallen als die Nehemias, wenn nämlich, wie es gewöhnlich angenommen wird, Nehemia unter Artaxerxes I. Statthalter war. Was im Buch Esra von Esra erzählt wird, sollte dann richtiger Weise auf das im Buche Nehemia Erzählte folgen. Da Esra auch im Buche Nehemia genannt wird und zwar als Zeitgenosse der Thätigkeit Nehemias, so müsste eine unterbrochene Anwesenheit Esras in Jerusalem angenommen werden: er wäre nach den im Buche Nehemia erzählten Begebenheiten von Jerusalem nach Babel gereist und im Jahre 397 v. Chr.[3]), dem siebenten Jahr Artaxerxes' II., von dort zurückgekehrt. Chronologisch unmöglich ist diese Ansetzung nicht, wenn man annimmt, dass Esra bei seiner zweiten Wirksamkeit in hohem Alter stand.

Die Frage ist, auch abgesehen von dem Urtheil über die Composition der Bücher Esra und Nehemia, nicht unwichtig,

---

1) Esr. 7,27. 2) Van Hoonacker.
3) Oder nach Van Hoonacker 398.

da die eigentliche Organisation des Judenthums, die Absonderung von den Nichtjuden, wie das Buch Esra sie erzählt, durch jene Umstellung aus der Mitte des fünften Jahrhunderts in den Anfang des vierten verschoben würde. Für die Hypothese fehlt aber eine durchschlagende Begründung. Als die einzige scheinbare wird angeführt, dass Esra nach der Darstellung im Buche Esra, als die Gemeinde sich wegen der fremden Weiber gedemüthigt hatte, die Tempelzelle des Jochanan ben Eljaschib aufsuchte.[1]) Eljaschib nämlich hiess der Hohepriester zur Zeit Nehemias[2]); er stand also im Amte nach der gewöhnlichen Chronologie um das Jahr 445 v. Chr., und ein Enkel eben dieses Eljaschib war der Hohepriester Jochanan.[3]) Haben wir an diesen Jochanan für die Zelle Jochanans zu denken, so ist die Zeit, wo die Zelle so genannt wurde, sicher später als das Jahr 458. Allein diese Begründung ist keineswegs stichhaltig, da kein Grund vorliegt, daran zu zweifeln, dass Eljaschib, wie aus der Angabe des Buches Esra zu entnehmen wäre, wirklich einen Sohn des Namens Jochanan hatte, und einen erwachsenen Sohn konnte Eljaschib, ein Enkel Josuas[4]), im Jahre 458 wohl haben. Ueberdies bleibt, wenn man den Jochanan, nach welchem die Zelle benannt wird, statt als Sohn als den Enkel Eljaschibs denken will, die Möglichkeit offen, dass in der nicht aus den Memoiren Esras herrührenden Angabe, welche die Zelle Jochanans erwähnt, der Name dieser Zelle proleptisch gebraucht ist.[5]) Mit der Verlegung der Berichte über Esra hinter alle Berichte des Buches Nehemia wäre unbedingt unvereinbar der an die Spitze der Thätigkeit Esras gestellte Erlass des Königs Artachschasta aus dem siebenten Jahre des Königs, wonach Esra nach Jerusalem kam mit dem Auftrag, in Israel das Gesetz Jahwes zu lehren, das er in seiner „Hand“ habe.[6]) Offenbar nämlich soll nach dieser Darstellung die, wie das Buch Nehemia erzählt, unter Nehemias Statthalterschaft von Esra vorgenommene Verlesung des Gesetzes[7]) die Folge jenes Auftrags an Esra sein. Dieser Auftrag an Esra kann also nicht in spätere Zeit als das im Buche Nehemia Berichtete fallen.[8]) Aber auch wenn

1) Esr. 10,6. 2) Neh. 3,1. 3) Neh. 12,10f.; vgl. v. 22. 4) Neh. 12,10.
5) So Bertheau, Kuenen. 6) Esr. 7,10ff., besonders v. 14.
7) Neh. c. 8. 8) So Kuenen's Argumentation.

der Erlass des Königs an Esra unecht sein sollte, so wäre doch die Annahme eines zweimaligen Aufenthaltes Esras in Jerusalem mit einer dazwischen fallenden Reise nach Babel durch keine Hinweisung der Ueberlieferung wahrscheinlich gemacht.

Desshalb ist von anderer Seite der Vorschlag der Umstellung dahin verbessert worden, dass mit den von Esra handelnden Stücken des Buches Esra[1]) zugleich auch der Bericht des Buches Nehemia über die Gesetzesverlesung durch Esra unter Nehemias Statthalterschaft[2]) von seiner jetzigen Stelle zu verrücken und nicht zwar in die Regierungszeit Artaxerxes' II., wohl aber an das Ende der Wirksamkeit Nehemias, nämlich in die Zeit seines zweiten palästinischen Aufenthaltes nach dem zweiunddreissigsten Jahr Artaxerxes' I. (433 v. Chr.)[3]) zu verlegen sei.[4]) Dann aber ist man genöthigt, das siebente Jahr des Artaxerxes, das für die Ankunft Esras angegeben wird, als eine beabsichtigte oder unbeabsichtigte Fälschung der Chronologie durch einen Redactor des Buches Esra, d. i. den Chronisten oder seinen Gewährsmann, anzusehen; überdies bleibt dann unverständlich, dass in dem Bericht von Esras Ankunft in Palästina mit keinem Worte der Anwesenheit des Statthalters Nehemia Erwähnung geschieht.[5]) Höchstens liesse sich die Ankunft Esras in die Zeit zwischen den beiden Aufenthalten Nehemias in Palästina verlegen, wenn nämlich der erste nicht bis zum Jahre 433 v. Chr. gedauert haben sollte; das für die Ankunft Esras angegebene siebente Jahr des Artaxerxes[6]) wäre dann etwa in das siebenundzwanzigste (438 v. Chr.) umzuwandeln.[7]) Was für diese Umstellung zu sprechen scheint, ist der Umstand, dass bei der Ankunft Nehemias und seinem ersten Auftreten die Anwesenheit Esras nicht erwähnt wird. Das erklärt sich aber genügend daraus, dass Esra nicht, und zwar auch dann nicht, wenn der Erlass Artachschastas an ihn echt sein sollte, in der Art wie Nehemia eine officielle Stellung einnahm.

---

1) Esr. c. 7—c. 10.

2) Neh. c. 8—c. 10 oder vielmehr, wie vorgeschlagen worden ist, in dieser Folge: c. 9f.; c. 8.

3) Neh. 13,6. 4) Kosters. 5) Wellhausen. 6) Esr. 7,8.

7) Wellhausen in den Nachrichten von der K. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1895, S. 186.

Die Ansetzung der Ankunft Esras vor der Nehemias wäre dann als gesichert anzusehen, wenn die uns in der ersten Hälfte des Buches Esra überlieferte Eingabe der Leute von Abarnahara, Rechums und seiner Genossen, an Artaxerxes I. als authentisch angesehen werden dürfte. Diese Eingabe kann sich nur auf die Zeit vor Nehemia beziehen. Es wird darin berichtet, dass von Artaxerxes, d. h. aus Persien, Juden gekommen sind und den Bau der Mauern Jerusalems begonnen haben.[1]) Mit diesen Juden können nicht die schon unter Cyrus, mindestens siebzig Jahre vorher, gekommenen gemeint sein, sondern nur solche, die unter Artaxerxes selbst gekommen waren, also Esra und seine Karawane, da von einer andern Rückwanderung ausser diesen beiden nichts überliefert ist.[2]) Es würde darnach unbedingt die Ansetzung der Ankunft Esras im siebenten Jahr Artaxerxes' I. bestehen bleiben. Die Folge der die beiden Männer Esra und Nehemia betreffenden Begebenheiten, wie sie in den nach ihnen genannten Büchern vorliegt, wäre dann sicher die richtige. Aber auch abgesehen von der Echtheit oder Unechtheit jenes Documentes, ist ein wirklich durchschlagender Grund nicht zu ersehen für die Annahme, dass in den uns vorliegenden Berichten eine Verschiebung der Ereignisse vorgenommen worden sei.

3. § 76.

Im Buche Nehemia rühren von dem Chronisten selbst keinerlei grössere Abschnitte her; seine Thätigkeit hat sich hier auf einzelne redactionelle Bemerkungen beschränkt.

Theilweise benutzte er direct oder indirect Memoiren Nehemias, deren Authentie noch weniger bestritten ist als die der Esra-Memoiren.[3]) Nehemia gibt darin einen offenbar ungeschminkten Bericht des Thatsächlichen, ohne dass die selbstbewusste Bitte, in der seine Darstellung gipfelt: „Gedenke mir, mein Gott, zum Guten alles dessen, was ich gethan habe diesem Volke“ [4]), ihn zur Ruhmredigkeit verleitet. Seine Darstellung

1) Esr. 4,12. 2) So E. Meyer.

3) Hierher gehören die Abschnitte Neh. 1,1—7,5 (7,73a) und (theilweise) c. 12,31—13,31; nach Torrey nur Neh. 1,1—6,19 mit Ausnahme von c. 3,1—32.

4) Neh. 5,19.

ist durch concrete Züge lebendig und anschaulich gestaltet im Unterschied von der trocken registrierenden Manier Esras. Nehemia selbst tritt uns in seiner Darstellung gewinnend entgegen als weltmännisch liebenswürdige, mit Selbstgefühl und nationalem Stolz energisch handelnde Persönlichkeit. Der Eindruck dieser Persönlichkeit ist wesentlich andersartig als das Bild, das wir aus den Esra-Memoiren von ihrem Verfasser gewinnen. Esra als Mensch tritt darin sehr wenig individuell hervor; wir lernen ihn nur kennen in der Unterordnung auch seiner selbst unter die ihm allein massgebende Tora. Der verschiedenartige Eindruck kann indessen damit zusammenhängen, dass die Auszüge aus der Schrift Esras uns weniger unverändert erhalten sind als die aus der Schrift Nehemias und dass Esras Schrift allem Anschein nach nicht, wie die Nehemias, eine Selbstbiographie war, sodass Esras Persönlichkeit darin mehr zurücktreten musste.[1]) Jedenfalls ist es ein Zeichen für den Anbruch einer völlig neuen Zeit, dass die an der Restauration Israels vor Andern betheiligten beiden Männer sich veranlasst gesehen haben, was vor ihnen keiner that, von ihren Erlebnissen und ihrer Wirksamkeit in einer persönlichen Kenntnissgabe zu reden.

Nehemia beginnt in einem ersten Abschnitt aus seinen Memoiren[2]), in der ersten Person von sich redend, mit dem Bericht, dass er, als Mundschenk des Königs Artachschasta zu Susa weilend, betrübende Nachrichten erhielt über die Lage der jüdischen Colonie in Palästina. Unter dem hier genannten Artachschasta ist deutlich, obgleich man auch hier vereinzelt an Artaxerxes II. gedacht hat, der erste König dieses Namens, Artaxerxes Longimanus, zu verstehen. Das geht vielleicht schon daraus hervor, dass zur Zeit Nehemias, der im zwanzigsten Jahr Artachschastas nach Jerusalem kam, Eljaschib Hoherpriester war[3]); dieser, ein Enkel Josuas, des Zeitgenossen Serubabels[4]) unter Darius I. um 520 v. Chr., war im zwanzigsten Jahre des Königs Artaxerxes II., d. i. im Jahre 384 v. Chr., schwerlich noch am Leben. Weiter war nach der Darstellung der aramäischen Quelle im ersten Theile des Buches Esra der Artachschasta, unter welchem der Bau der Mauern

1) E. Meyer. 2) Neh. 1,1—7,5. 3) Neh. 3,1. 4) Neh. 12,10.

Jerusalems ausgeführt wurde — was nach dem Buche Nehemia durch Nehemia geschah — der Nachfolger des Königs Achaschwerosch oder Xerxes, also Artaxerxes I.[1])

Nehemia begibt sich nach seinem Bericht, von Artaxerxes mit Vollmachten ausgestattet, im zwanzigsten Jahre des Königs, d. i. im Jahre 445 v. Chr., nach Jerusalem und betreibt den Aufbau der Stadtmauern. Trotz der Anfeindungen von Seiten der umwohnenden Völkerschaften vollenden die Juden diesen Bau, mit der Kelle in der einen Hand und dem Speer in der andern.

Auf diesen Bericht folgt eine Liste der Juden[2]), die Nehemia nach der vorliegenden Angabe als Verzeichniss der „zuerst" Heimgekehrten aufgefunden haben soll.[3]) An der Spitze der Heimgekehrten wird in der Einleitung dieser Liste neben elf andern Häuptern Serubabel genannt. Es ist aber bezweifelt worden, dass die Liste wirklich ein Verzeichniss der unter Cyrus Heimgekehrten ist, da man ihre Angaben als auf spätere Zeiten verweisend beurtheilt hat.[4]) Namentlich die Zahl 42360 als Gesamtsumme der Gemeindeglieder[5]) erweckt für die Beziehung auf die unter Cyrus Zurückgekehrten Bedenken. Sind sie berechtigt, so hätte entweder Nehemia sich in der Datierung der Liste getäuscht oder diese wäre erst später den Memoiren Nehemias eingegliedert worden. Es ist aber kaum zu verkennen, dass die Liste, so wie sie uns vorliegt, sich selbst als ein Verzeichniss der Heimkehrenden, nicht der bereits Angesiedelten, darbietet. Namentlich die Aufzählung der Pferde, Maulthiere, Kameele und Esel[6]) hat einen Sinn nur in der Schilderung einer wandernden Karawane.[7]) Beziehen sich die Zahlen der Seelen auf die in Palästina bereits seit länger angesiedelte Bevölkerung, so ist mit diesen Zahlen eine Liste der Heimgekehrten künstlich hergestellt oder die Zahlen sind in eine authentische Liste derselben eingetragen worden.

Noch in einem zweiten, an den Schluss des Buches Nehemia gestellten Abschnitt[8]) redet ein Zeitgenosse in der ersten

---

1) So Kuenen's Argumentation. 2) Neh. 7,6ff. = Esr. c. 2.
3) Neh. 7,5. 4) Dagegen Van Hoonacker, E. Meyer.
5) Neh. 7,66 = Esr. 2,64. 6) Neh. 7,68f. = Esr. 2,66f.
7) So Van Hoonacker, *Nouv. Études,* S. 34.
8) Neh. 12,31—13,31.

Person. Er bezeichnet sich hier nicht geradezu als Nehemia; aber nicht nur die Darstellungsweise ist ganz die Nehemias, sondern nur auf ihn, den Statthalter, passt die Reise zum König nach Babel und die Umgebung mit Knappen. Dass hier einmal von „Esra, dem Schriftgelehrten“ in der dritten Person referiert wird[1]), ist an sich nicht dagegen entscheidend, dass dies Stück, wie man auch angenommen hat, der Schrift Esras angehört habe; denn diese Erwähnung macht wegen des Epithetons den Eindruck einer Interpolation. Aber die ganze Darstellungsart ist von derjenigen Esras verschieden. Nehemia erzählt in diesem zweiten Stücke seiner Memoiren die Einweihung der Mauern Jerusalems und verschiedene von ihm im Interesse der Absonderung von den Fremden, der Ordnung des Tempeldienstes, der Sabbatheiligung getroffene Massregeln.

Auch die übrigen Bestandtheile des Buches Nehemia sind bis auf einzelne Einschaltungen älter als der Chronist; auch hier wird zum Theil, wie in den Memoiren Esras und Nehemias, zwischen Leviten einerseits, Tempelsängern und Thorhütern andererseits bestimmt unterschieden.[2]) Dass Nehemia nicht das ganze Buch verfasst hat, ist desshalb anzunehmen, weil von ihm ausser in den beiden Gruppen der Ich-Stücke ständig in der dritten Person geredet wird. Dagegen ist darauf kein Gewicht zu legen, dass er mitten im Buch[3]) auf's neue eingeführt wird als „Nehemia, welcher Statthalter (*tiršātā'*) war,“ nachdem doch unmittelbar vorher längere Zeit er selbst gesprochen hat[4]), sodass es einer Bekanntmachung mit ihm nicht mehr bedurfte. Jene Bezeichnung Nehemias, die nicht nur auffallend ist, wenn hier noch Nehemia selbst redet, sondern ebenso, wenn hier ein Solcher redet, der an das Stück aus Nehemias Memoiren seine Darstellung anschliesst, ist wahrscheinlich eine spätere Einschaltung.

---

1) Neh. 12,36.

2) Neh. 11,15—18. 22f. (vgl. v. 3) und c. 12,27 (Torrey a. a. O., S. 23), wo dies nicht der Fall ist, werden von dem Chronisten herrühren (Gesch. d. a. t. Priesterthums, S. 143f. 158). Schwierigkeiten macht nur Neh. 13,22 aus den Memoiren Nehemias, wo die Leviten Thorhüterdienst leisten; ich sehe aber nicht ein, warum hier nicht eine „ausserordentliche Massregel“ (Gesch., S. 144) angenommen werden kann.

3) Neh. 8,9. 4) Neh. 1,1—7,5(7,73a).

Es ist sehr wohl möglich, dass die zwischen Nehemia und dem Chronisten zeitlich in der Mitte stehenden Stücke aus dem selben Buch entnommen sind, worin der Chronist die Esra-Stücke vorgefunden zu haben scheint[1]), und dass darin auch die Nehemia-Stücke gestanden haben. Zwischen diesen und den jüngern Theilen des Buches Nehemia besteht allerdings eine Verbindung nicht; unvermittelt folgt der Bericht von der Gesetzesverlesung[2]) auf die Nehemia-Quelle, während die Verbindung zwischen den Esra-Memoiren und der jüngern Quelle eine engere ist.[3]) Man könnte daraus folgern, dass der Chronist die Nehemia-Memoiren unverarbeitet vorgefunden habe; allein der Mangel an Verbindung zwischen diesen und ihrer Umgebung lässt sich daraus erklären, dass der Chronist oder schon ein Früherer die Nehemia-Stücke von ihrer ursprünglichen Stelle verrückt hat. Dann ist als die einfachste Annahme die Vermuthung zulässig, dass der Chronist nur ein einziges Werk über die nachexilische Zeit benutzt hat, in das die aramäische Quelle für die Zeit zwischen Cyrus und Esra und die Auszüge sowohl aus der Schrift Esras als aus der Nehemias aufgenommen waren. Dass Nehemia die Monate mit Namen[4]), dagegen Esra[5]) und auch die jüngere Quelle[6]) mit Zahlen benennen, zeigt nur, dass speciell die Nehemia-Stücke uns ziemlich wörtlich genau überliefert sind.

Das Stück, welches zwischen den beiden Abschnitten aus den Nehemia-Memoiren in der Mitte steht, scheint wenigstens theilweise auf zeitgenössischen Berichten zu beruhen; denn in der Erzählung von den Veranstaltungen nach der Gesetzesverlesung[7]) reden die damaligen Juden mit „wir" in der ersten Person. Es ist, wie schon von Andern[8]) bemerkt worden, höchst wahrscheinlich, dass hier als Grundlage die Esra-Memoiren benutzt wurden, auf die dann auch noch anderes in dem ganzen Bericht über die Gesetzesverlesung zurückzuführen sein wird. Dieser Bericht scheint ursprünglich eine, allerdings wohl nicht unmittelbare, Fortsetzung zu dem Schluss unseres Esrabuches

1) S. oben S. 289. 2) Neh. 7,73b; 8,1 ff.
3) In Esr. 7,1—26 und c. 7,27. 4) Neh. 1,1; 2,1.
5) Esr. 8,31. 6) Esr. 10,9. Neh. 7,73b. 7) Neh. c. 10.
8) Stade, Cornill, E. Meyer.

gewesen zu sein.[1]) Der Chronist oder auch schon seine Vorlage stellte, wie es scheint, den ersten Abschnitt aus den Nehemia-Memoiren[2]) dazwischen, weil in der Geschichte der Gesetzesverlesung auch Nehemia vorkommt[3]) und darnach jener Abschnitt zeitlich an seine gegenwärtige Stelle gehört. Nehemias Auftreten bei der Gesetzesverlesung sollte durch diese Umstellung motiviert werden. Steht der Bericht über die Gesetzesverlesung nicht an der ursprünglichen Stelle, so ist für das Jahr, in dem sie vorgenommen wurde, nur so viel ersichtlich, dass es frühestens das Jahr der Ankunft Nehemias, d. i. 445, war. Es wäre möglich, dass die Verlesung in ein späteres Jahr der Anwesenheit Nehemias in Palästina fiel. Erst in die Zeit seiner zweiten Anwesenheit nach dem Jahre 433 v. Chr.[4]) kann sie kaum gefallen sein; denn bei seiner Rückkehr nach Jerusalem fand Nehemia zu rügen, dass die Abgaben an die Leviten nicht entrichtet worden waren.[5]) Solche Abgaben gerade an die Leviten konnten wohl nur auf Grund des bereits publicierten Priestercodex eingeführt sein.[6]) Dieser war also, wie es scheint, um das Jahr 433 geltendes Gesetz. Wahrscheinlich war er es dann schon längere Zeit; denn es liegt nahe, anzunehmen, dass die erste Ankunft Nehemias den Anlass zu der Gesetzesverlesung gegeben hatte, dass diese also bald darauf erfolgt war.[7])

---

1) Neh. 7,73b und c. 8,1 ff. anschliessend an Esr. c. 10. Es ist immerhin beachtenswerth, wenn auch nicht beweisend, dass das griechische Esrabuch diese Folge bietet. Zu der die Auffassung der Ueberlieferung umstürzenden und nicht ohne Veränderungen des Textes durchzuführenden Anschauung Schlatter's, dass die Gesetzesverlesung Neh. c. 8—c. 10 in die Zeit Serubabels gehöre, liegt eine bestimmte Veranlassung nicht vor. Die Berührungen in den Namen der Liste Neh. c. 7 = Esr. c. 2 mit den Namen der Unterschriften Neh. c. 10 zeigen eher, dass jene Liste nicht aus der Zeit Serubabels stammt.

2) Neh. 1,1—7,73a. 3) Neh. 8,9.

4) Wellhausen in den Nachrichten von der K. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1895, S. 186 denkt an diese Möglichkeit.

5) Neh. 13,10.

6) Die Ablieferung des Zehnten an die Schatzkammer des Tempels bei Maleachi (c. 3,10), der vielleicht vor der Gesetzesverlesung schrieb (s. unten § 153), ist andersartig.

7) Ein viel früheres Datum für die Gesetzesverlesung, nämlich das Jahr 515 v. Chr., gewinnt Winckler, indem er den Artachschasta Esras

Möglicher Weise ist jenes Buch, das die Esra-Stücke und wahrscheinlich zugleich die Nehemia-Stücke, vielleicht überhaupt das dem Chronisten für die nachexilische Periode vorliegende Material enthielt, gemeint mit dem einmal im Buche Nehemia[1]) citierten „Buche der Annalen“, das „bis auf die Tage Jochanans, des Sohnes Eljaschibs“, reichte.[2]) Gemeint ist hier gewiss der Hohepriester Jochanan, der Enkel Eljaschibs. Das Annalenbuch kann also nicht vor dem vierten Jahrhundert geschrieben worden sein.

Wie das Citat der Annalen, wenn es sich auf die Quelle des Chronisten bezieht, von dem Chronisten selbst herrühren muss, so hat dieser auch sonst in Einzelheiten des Buches Nehemia eingegriffen, so in der Herabführung der Hohenpriester bis, so scheint es, auf die Zeit Alexanders des Grossen[3]). Wie viel sonst noch von dem uns jetzt vorliegenden Texte der Bücher Esra und Nehemia erst dem Chronisten selbst angehört, lässt sich schwer bestimmen. Auch in dem ersten Theile des Buches Esra schienen uns Spuren seines redactionellen Eingreifens vorzuliegen. Andere Veränderungen des ursprünglichen Wortlautes der Quellen können schon der Vorlage des Chronisten angehören. Wenn z. B. einmal in einem Abschnitt aus den Nehemia-Memoiren rückblickend die Rede ist von den „Tagen Serubabels und Nehemias“[4]), so lässt sich nicht sagen, ob dieser offenbare Zusatz von der Hand des Chronisten oder seines Gewährsmannes herrührt.[5])

In peinlich gewissenhafter Weise ist das ursprüngliche Material uns nicht überliefert worden; aber wir haben keine Veranlassung, den Chronisten oder auch seinen Gewährsmann, abgesehen etwa von der vielleicht einem von ihnen zuzu-

---

und Nehemias mit Darius I. identificiert. Wesshalb aber dieser mit jenem Namen genannt worden sein sollte, lässt sich auch nach Winckler's Darstellung schwer begreifen.

1) Neh. 12,23.

2) So Wellhausen für das die Memoiren Esras und Nehemias zusammenfassende Werk.

3) Neh. 12,22, s. oben S. 267. 4) Neh. 12,47.

5) Ueberhaupt das Stück c. 12,44—47 (vgl. Gesch. d. a. t. Priesterthums, S. 173) und ebenso c. 13,1—3 sind nicht intact aus den Memoiren Esras entnommen; man beachte in diesen beiden Abschnitten den Anfang: „in jener Zeit“.

schreibenden Unordnung in den aramäischen Berichten, willkürlicher Umstellungen, auch keinen bestimmten Grund, einen von beiden, abgesehen von dem Wortlaut der Documente, der Unterschiebung von Urkunden zu beschuldigen, die geradezu erdichtet wären. Auch in dem Edict des Cyrus ist nicht eine sonst unbezeugte Handlungsweise des Cyrus erfunden, sondern was aus den Berichten über Cyrus bekannt war, soll dadurch nur — gewiss nicht ohne falsche Vorstellungen in den Einzelheiten — illustriert werden. Sind die aramäischen Documente nicht echt, so hat doch der Chronist seinerseits diese zweifellos nicht componiert, sondern bereits in seinen Vorlagen oder seiner einen Vorlage vorgefunden, wenn nicht zwei jener Documente Einschaltungen erst aus der Zeit nach dem Chronisten sein sollten.[1]) Die freie Composition dieser Schriftstücke würde ähnlich zu beurtheilen sein wie die des Edictes des Cyrus. In jedem Falle reden in den Büchern Esra und Nehemia, und zwar auch in dem ersten Theile des Buches Esra, die Quellenschriften viel unmittelbarer und unverfälschter zu uns als in den beiden Büchern der Chronik, wo wir überall unbewusste und auch bewusste Aenderungen des Chronisten oder seiner unmittelbaren Vorlage erkennen. Die Verschiedenheit des Verfahrens hier und dort rührt einfach daher, dass die in den Büchern Esra und Nehemia zu Grunde liegenden Quellen der Auffassungsweise des Chronisten nicht so ferne standen als ihm und wohl schon seinem Gewährsmann die Quellen für die Geschichte der Königszeit. So sind, im Unterschied von der Chronik, die von derselben Hand uns überlieferten Bücher Esra und Nehemia, jedenfalls von der zweiten Hälfte des Buches Esra ab, ein unschätzbarer, in ihrer Gesamtdarstellung nicht unzuverlässiger Führer auf geschichtlichem Boden.

---

1) S. oben S. 284.

Zweite Abtheilung.

Kleinere Erzählungsbücher.

Erstes Capitel.

Das Buch Rut.

1. § 77.

Das kleine Buch Rut enthält eine idyllische Familiengeschichte aus dem Leben der Ahnen Davids. Ein Betlehemit, Elimelech, zieht zur Richterzeit einer Hungersnoth wegen mit seinem Weibe Noomi und seinen beiden Söhnen in das Land Moab. Dort freien die Söhne Moabiterinnen. Elimelech und die Söhne sterben in Moab ohne Nachkommenschaft. Noomi kehrt in die Heimat zurück. Rut, die eine der Moabiterinnen, kann nicht von der Schwiegermutter lassen und zieht mit. Ihre Armut durch Aehrenlesen ernährend, kommt sie auf das Feld eines reichen Anverwandten ihres Mannes, des Boas. Er erhält Kunde von ihrer Treue gegen die Schwiegermutter und erweist sich ihr wohlthätig. Auf Noomis Veranstalten erinnert ihn Rut an seine Pflicht als Anverwandter ihres Mannes. Nachdem ein näherer Angehöriger die ihm zustehenden Verwandtschafts-Rechte und -Pflichten dem Boas abgetreten, erwirbt dieser das Familiengut Elimelechs zum Erbe und Rut zum Weibe. Sprössling dieser Ehe ist Obed, der Vater Isais, des Vaters Davids. — Den Schluss des Buches macht der bis auf Perez zurückgeführte Stammbaum Davids.

Die Erzählung will ohne Frage zur Verherrlichung des Davidshauses dienen, indem sie edles und kluges Verhalten seiner Urahne darstellt. Auf den Glanz der Nachkommenschaft zielt der Wunsch der Leute im Thor an Boas: „Möge Jahwe das Weib, das eingetreten ist in dein Haus, machen wie Rahel und Lea, die beide das Haus Israel gebaut haben.“ Man thut der Erzählung Unrecht, wenn man ihr eine weitere Tendenz

---

Literatur zu Capitel 1, Commentare: Ernst Bertheau 1883 (s. oben zu § 59). Samuel Oettli 1889 (s. oben zu § 71). Alfred Bertholet, KHC. 1898 (Die fünf Megillot von Karl Budde, Alfred Bertholet, G. Wildeboer).

zuschreibt, sei es eine politische, die nur durch unwahrscheinliche Symbolik hineingelesen wurde, sei es die gesetzliche der Empfehlung der Schwager-Ehe. Auch diese Tendenz ist nicht anzunehmen, da in der Erzählung die Leviratsehe nur als ein nicht besonders hervorgehobenes Detail erscheint und in der erzählten Form den gesetzlichen Bestimmungen[1]) nicht genau entspricht. Ebensowenig ist die eigentliche Absicht des Buches eine ihm allerdings vielleicht nicht fremde Polemik gegen die Rigorosität Esras den fremden Weibern gegenüber[2]), da auf die Eheverbindung mit der Rut in ihrer Eigenschaft als einer Fremden kein Nachdruck gelegt wird. Die Darstellungsgabe des Verfassers hat offenbar lediglich an der Poesie dieser Erzählung sich erfreut, an der Zartheit des Liebesbandes zwischen Schwiegermutter und -Tochter, an der Freundlichkeit des Bildes vom Felde mit der bescheidenen Aehrenleserin, den mitleidigen Schnittern und dem gütigen Herrn, an der kecken Klugheit der jugendlichen Witwe, deren bedenkliches Vorgehen der Sitte der Zeit nicht anstössig erschien. Grazie der Darstellung, die in der hebräischen Literatur im allgemeinen hinter dem Pathetischen zurücktritt, hat sich in solchen idyllischen Erzählungen, so auch noch in mehreren des jehovistischen Buches, am meisten zur Entfaltung gebracht.

Gewiss hat der Erzähler den Stoff seiner Dichtung nicht erfunden; wie viel ihm aber zu ihrem Gerüste überliefert wurde, noch mehr wie viel davon geschichtlich ist, lässt sich nicht ermitteln. Jedenfalls besteht irgendwelcher Zusammenhang zwischen der Verherrlichung einer moabitischen Ahnfrau Davids im Buche Rut und dem Bericht des Samuelbuchs, dass David seine Eltern unter den Schutz des Königs von Moab stellte.[3]) Man darf vielleicht aus der hiermit bezeugten freundschaftlichen Beziehung zu Moab die Geschichtlichkeit der moabitischen Abstammung Davids entnehmen.[4])

§ 78. 2.

Schwer ist es, das Alter der kleinen Schrift einigermassen zu bestimmen. Seine Stellung unter den Ketubim[5]), die

1) Deut. 25,5ff. 2) Kuenen. 3) I Sam. 22,3f. 4) Eichhorn, Kuenen.
5) S. oben S. 33f.

als ursprünglich angesehen werden muss, entscheidet an sich noch nicht, wie bei der Chronik, für nachexilische Abfassung sondern nur für Kanonisierung nach dem Abschluss der Sammlung der „frühern Propheten"; denn es wäre denkbar, dass diese Episode aus der Richterzeit mit Absicht, ebenso wie die erst später hinzugefügten Anhänge zum Richterbuch, in die ältere Sammlung der Geschichtsbücher nicht aufgenommen wurde.

Unbefangene Beurtheiler denken für die Abfassung, die einen an die assyrische, andere an die persische Zeit. Späte Entstehung ist eher anzunehmen als verhältnissmässig alte. Der Verfasser kennt höchst wahrscheinlich unser Richterbuch, jedenfalls eine diesem wenigstens verwandte Auffassung von den Richtern. Wenn das Buch anfängt: „Und es geschah in den Tagen, als richteten die Richter . . . .", so ist hier ebenso wie von der deuteronomistischen Redaction des Richterbuchs ein geordnetes Regiment der Richter vorausgesetzt, während die Anhänge des Richterbuchs[1]) den Charakter der Periode richtiger zeichnen mit den Worten: „In jenen Tagen war kein König in Israel". Zu der Annahme, dass der Anfang des Buches Rut erst später hinzugefügt worden sei, um ihm einen Anschluss an die Erzählungen des Richterbuchs zu geben, haben wir keinerlei Veranlassung. Die antiquarische Bemerkung bezüglich der Sitte der Uebergabe des ausgezogenen Schuhes: „Und das geschah vormals in Israel bei Loskauf und Tausch . . ." verweist auf eine geschichtlich reflectierende, also verhältnissmässig späte Zeit.

Die Heidin als Urahne Davids ist auch für nachexilische Anschauungsweise nicht störend, trotz der praktischen Rigorosität der Zeit Esras gegen Ehen mit fremden Weibern; denn das Bekenntniss der moabitischen Mutter des Davidshauses: „Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott" ist verwandt der gerade auch von dem spätern Judenthum gepflegten Hoffnung einer endzeitlichen Ausdehnung des Davidsreiches über die Grenzen Israels. Insofern hat das Buch eine universalistische, vielleicht geradezu gegen den Standpunkt Esras polemisierende Tendenz, und darin kann man

1) Richt. c. 17—c. 21.

allerdings einen lehrhaften Charakter erkennen, nur dass dieser nicht in den Vordergrund zu stellen ist. Tiefer als in die persische Periode oder in den Anfang der griechischen wird man für die Ansetzung der Abfassung nicht gehen dürfen wegen der Schilderung von durchaus friedlichen und freundlichen Beziehungen zwischen Israeliten und Heiden, die so kaum würden dargestellt worden sein, nachdem die erste grosse Religionsverfolgung über die Juden ergangen war.

Auffallend ist die im Gesetz durchaus nicht sanctionierte Auffassung von der Ehepflicht jedes nächsten Verwandten. Das Deuteronomium kennt nur eine solche Pflicht des eigentlichen Schwagers. Da aber auch das Deuteronomium bei Gelegenheit der Leviratsehe die Sitte des Schuhausziehens erwähnt, jedoch mit ganz anderer, anscheinend einfacherer und näher liegender Symbolik als der Verfasser des Buches Rut, so gewinnt man den Eindruck, dass der Bericht des letztern auf einer ungenauen Kenntniss des im Gesetz Geforderten beruht. Das Deuteronomium scheint also dem Verfasser schon recht ferne zu liegen. Dass er die „priesterliche Schrift“ des Hexateuchs kannte, wäre zweifellos, wenn der am Schluss gegebene, bis auf den Sohn Judas[1]), Perez, zurückgeführte Stammbaum Davids[2]) nothwendiger Weise von dem Verfasser herrühren müsste. Dieser Stammbaum gebraucht Wendungen, die für die priesterliche Schrift charakteristisch sind, und enthält die Namen Amminadab und Nachschon, die ausser in der Chronik[3]) nur in der priesterlichen Schrift vorkommen. Der Stammbaum kann sehr wohl dem Verfasser des Buches angehören, da er für dessen Absicht, von den Voreltern Davids zu erzählen, einen passenden Abschluss liefert. Unmöglich aber ist es nicht, dass dieser Stammbaum erst von einem Spätern angehängt wurde; denn schon mit der vorhergehenden Angabe, dass Ruts Sohn Obed der Vater Isais war, des Vaters Davids, wäre der Zweck des Verfassers erreicht. Da die Chronik ihren Stammbaum des Davidshauses dem Buche Rut entnommen zu haben scheint, so ist die Vermuthung annehmbar, dass sie dieses als einen Bestandtheil des von ihr benutzten Midrasch zum Königsbuch kannte.[4]) Das mit einem

1) c. 4,12. 2) c. 4,18—22. 3) I Chr. 2,10f. 4) Budde.

„und“ beginnende Buch Rut scheint in der That einem grössern Zusammenhang angehört zu haben. Stand die Erzählung von Rut ursprünglich in jenem Midrasch, so wird sie den Stammbaum schon dort enthalten haben, der eine ununterbrochene Verbindung mit der Davidsgeschichte des Midrasch hergestellt haben würde.

Zweites Capitel.

Das Buch Ester.

1. § 79.

Im Buch Ester wird eine sonst nirgends überlieferte Geschichte aus der Regierung des persischen Königs Achaschwerosch, d. i. Xerxes, erzählt. Nach Verstossung der Königin Waschti erwählt Achaschwerosch zur Königin die Jüdin Hadassa „Myrthe“ oder Ester, wie sie mit anderm Namen genannt wird, der wahrscheinlich als von dem König oder den Persern ihr beigelegt gedacht werden soll. Sie vereitelt nach Anweisung ihres Anverwandten und Erziehers Mordechai einen Vertilgungsplan, den Haman, der von Mordechai beleidigte Günstling des Königs, gegen die gesamte Judenschaft des persischen Reiches mit Zustimmung des Königs in's Werk setzen will. Haman hat, indem er das Loos warf, einen bestimmten Tag als seinem Plane günstig erkundet. An diesem Tage sollen alle Juden im Reich umgebracht werden. Haman wird aber vor diesem Zeitpunkt gestürzt, und durch ein zweites königliches Edict wird den Juden in allen Provinzen des Reiches für den zu ihrer Vernichtung ausersehenen Tag, den dreizehnten Adar, gestattet, ihrerseits ihre Feinde umzubringen. Die Juden machen von dieser Erlaubniss Gebrauch und vollziehen an ihren Widersachern blutige Rache, die Juden von Susan nach besonderer Erlaubniss auch noch an dem auf den dreizehnten Adar folgenden Tage. Zur Erinnerung an den nach dem Tage der Rache gefeierten Freudentag wird bei den Juden das all-

Literatur zu Capitel 2, Commentare: Ernst Bertheau 1862 und Victor Ryssel 1887 (s. zu § 74). Samuel Oettli 1889 (s. zu § 71). G. Wildeboer 1898 (s. zu § 77).

jährlich zu begehende Fest Purim eingesetzt, so genannt mit Bezug darauf, dass Haman „*pûr*, d. i. das Loos, geworfen hat, sie zu verderben und zu vernichten.“

Das Absehen des Buches ist deutlich darauf gerichtet, die Entstehung des von dem spätern Judenthum besonders hochgehaltenen Purimfestes am vierzehnten und fünfzehnten des Monates Adar zu begründen. Daneben will es überhaupt das Ansehen des Judenthums heben. Dazu soll offenbar dienen die Schilderung von Glanz und Macht des jüdischen Weibes, dem der grosse Perserkönig sein Scepter gnädig zuneigt, ihr zusagend, was sie bittet, bis an die Hälfte seines Königreichs. Denselben Zweck der Verherrlichung des Judenthums hat die Schilderung von dem Triumph des schlauen Juden, der erreicht, dass der Feind seines Volkes von höchster Ehrenstelle an den Galgen kommt, er selbst aber in königlichem Schmucke durch die Stadt geführt wird, indem man vor ihm ausruft: „So geschieht dem Manne, den der König ehren will.“

Geschichtlich richtig ist die hier gegebene Entstehungsgeschichte des Purimfestes gewiss nicht, denn sie leidet, trotz ihrer vielen Personennamen und Datumsangaben und der Verweisung auf die Chronik der Könige von Medien und Persien, an zahlreichen Unwahrscheinlichkeiten. Woher das Wort *pûr* die Bedeutung Loos haben soll, ist noch unaufgeklärt, und dass das Fest den Namen erhielt von einer in dem Zusammenhang seiner Entstehung sehr untergeordneten Handhabung des Looses, ist unwahrscheinlich. Ganz unglaubwürdig klingt, dass der König so unvorsichtig gewesen sein soll, einen gegen die Juden gefassten Vertilgungsplan und sogar den Tag der Ausführung Monate vorher im ganzen Reiche bekannt zu machen. Noch unglaublicher ist, dass die in der Minderzahl befindlichen Juden die Möglichkeit gehabt haben sollen, den festgesetzten Plan mit Gestattung des Königs umzukehren und ihrerseits von den Feinden, als ob diese ganz wehrlos gewesen wären, mehr als fünfundsiebzigtausend an einem Tag im ganzen Reiche zu tödten. Dass Ester bis zur Katastrophe ihre Nationalität verheimlichen konnte, klingt ebenfalls höchst unwahrscheinlich. Auch in den untergeordneten Zügen der Erzählung findet sich noch Manches, was sich schwer als Wirklichkeit denken lässt. Als Ganzes ist diese Erzählung keinenfalls geschichtlich; ob

ihr irgendwie historische Anhaltspunkte zu Grunde liegen, lässt sich bis jetzt nicht ermitteln. Ester könnte etwa in kürzerer Namensform mit der Amestris, die von Herodot als Gemahlin des Xerxes genannt wird, identisch sein sollen. Im übrigen macht die Geschichte den Eindruck eines nicht gerade geschickt aufgebauten Romans. Die Veranstaltungen der auftretenden Personen werden ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit so zurechtgelegt, dass sich das vom Verfasser beabsichtigte Resultat ergibt. Die Personen selbst bleiben dabei, trotz ihres theilweise sehr energischen Handelns, schemenhaft und stellen keine nach dem Leben gezeichneten Charaktere dar.

Jedenfalls aber ist richtig, dass das Purimfest bei den persischen Juden entstanden ist. Am wahrscheinlichsten denkt man an ein persisches oder etwa auch babylonisches Fest, dem die Juden bei seiner Herübernahme einen nationalen Anstrich gaben. Ein solches Fest, welches die Erklärung des hebräischen Purim in ganz befriedigender Weise lieferte, ist allerdings bis jetzt nicht nachgewiesen worden. Schwerlich empfiehlt sich die vorgeschlagene Zusammenstellung mit dem persischen Feste Phurdigan oder Farwardigan. Für Purim kommt allerdings in einer Recension der Septuaginta die Form Phurdia vor[1]; sie erweckt aber in ihrer Vereinzelung neben der traditionellen Benennung Purim Bedenken. Jenes Fest, ein Todtenfest, hätte jedenfalls nur durch eine völlige Umwandlung zum Purimfest, dem jüdischen Faschingstag, werden können. Vielleicht liegt der zur Begründung des Festes vorgetragenen Erzählung Babylonisch-Mythologisches zu Grunde. Wenigstens ist die Identificierung des Namens Ester mit dem der babylonischen Göttin Istar sehr wahrscheinlich. Der Anklang an den Namen Amestris könnte dann etwa auf Xerxes als den Gemahl der Ester geführt haben. Auch der Name Mordechai hängt zweifellos mit dem des babylonischen Gottes Marduk zusammen. Es ist desshalb nicht ohne Wahrscheinlichkeit angenommen worden, dass die Perser in ein ihnen

1) c. 9,26 *L* neben *Φουρμαια*. Daraus reconstruierte de Lagarde (Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 165, 16ff.): *Φουρδαια*. Ausserdem ist handschriftlich bezeugt *Φρουραι*.

angehörendes Fest Sitten und Vorstellungen aufgenommen hätten aus dem babylonischen Zagmukfest, einem Neujahrsfest, an dem die Sklaven als Freie behandelt wurden, wie Mordechai aus niederm zu höherm Stand erhoben wird. In einer babylonisch-persischen Mischgestalt könnten die Juden das Fest kennen gelernt und übernommen haben.

§ 80. 2.

Das Buch ist sicher nicht schon in der persischen Zeit geschrieben, da der Verfasser von persischen Sitten als von unbekannten berichtet. Wenn er andererseits über die Pracht und die Bräuche des persischen Hoflebens theilweise nicht schlecht unterrichtet zu sein scheint, so ist dies auch bei einem Autor nicht befremdlich, der unter der Seleucidenherrschaft lebte und deren Hofleben, eine Nachahmung des persischen, kannte. Der blutgierige Hass des Judenthums gegen das Heidenthum, der das Buch beherrscht, spricht für spätere Zeit als die persische. Auf solche deutet auch die verhüllte Redeweise von der in diesem Buche niemals direct genannten Gottheit: „Hilfe und Errettung wird den Juden erstehen von einem andern Orte.“[1]) Der Ausdruck hängt vielleicht zusammen mit dem rabbinischen Gebrauch von *mākôm* „Ort“ für „Gott.“

An der Moral dieses Buches, das für Luther zu sehr „judenzend“ war, ist Vieles auszusetzen, auch dann wenn man erwägt, dass gerade das ostentative Triefen dieser Geschichte von vergossenem Blute dafür spricht, dass die Hände des Verfassers und seiner jüdischen Zeitgenossen in Wirklichkeit rein waren von blutigen Thaten, in denen der Autor seine Phantasie schwelgen lässt. Zur Zeit der makkabäischen Erhebung, wo sich das Judenthum mannhafter Nothwehr rühmen konnte, ist das Buch gewiss nicht geschrieben; denn wenn auch, wie es scheint, mehr nur die Einbildungskraft als die Gesinnung des Verfassers verderbt ist, so bedurfte doch eben jene thatkräftige Zeit nicht solcher Phantasiegebilde. Ich finde es fast wahrscheinlicher, dass das Buch vor als dass es nach den Makkabäerkämpfen entstand[2]), wenn man nämlich an Abfassung in

---

1) c. 4,14.

2) Für letztere Annahme Wildeboer: aus der Zeit nach der Beendigung des makkabäischen Freiheitskrieges 135 v. Christo.

Palästina zu denken hat. Auch nachdem sich die Juden in ehrlichem Streit ihrer Feinde erwehrt hatten, theilten sie kaum die blutdurstige Gesinnung des Verfassers des Buches. Seine offenbar in bequemer Musse niedergeschriebene Erzählung von behaglich verübtem Todtschlag bekundet in ihm auch nicht einen Anklang an den starken und freien Heldengeist jener Kämpfer, die nothgedrungen mit dem Schwert ihre Nationalität und ihren Glauben schützten. Ist etwa doch das Buch in Palästina nach den Makkabäerkämpfen geschrieben, dann jedenfalls sehr viel später. Man könnte aber als Verfasser einen persischen Juden denken, der auf seine Weise als Unbetheiligter die makkabäischen Kämpfe in dieser Geschichte abmalen wollte. Indessen ein Jude in Persien würde kaum diese Energie des Hasses gegen die Fremden besessen haben, die dem Buche charakteristisch ist. Dass längere Streitigkeiten entstanden, bis das Purimfest bei den palästinischen Juden Anerkennung fand, wovon noch der Talmud unterrichtet ist [1]), erklärt sich ausreichend aus persischem oder babylonischem Ursprung des Festes, setzt aber nicht nothwendig einen eben solchen des Buches voraus. Das erste Zeugniss für dessen Vorhandensein ist die Erwähnung des „Mardochaischen Tages“ am vierzehnten des Monates Adar in dem zweiten Makkabäerbuch [2]), für dessen Abfassungszeit nur so viel sicher ist, dass sie vor Philo angesetzt werden muss.

Wann und wo immer das Buch Ester geschrieben wurde, jedenfalls ist es die Aeusserung nicht eines energievollen sondern eines krankenden Zustandes mindestens des Verfassers, höchstwahrscheinlich auch seiner Umgebung. Desshalb ist dies wenig heilige Buch, wie Luther und Andern nicht entging, für sich allein genügend, den hergebrachten Umfang und Begriff des Kanons heiliger Schriften zu sprengen. Andererseits aber ist das Buch Ester leider durchaus nicht ein Beweis für Irreligiosität seines Verfassers, wie die Geschichte vieler Zeiten, und nicht nur des Judenthums, lehrt. Auch in der nur diesem einzigen biblischen Buch eigenen Vermeidung des Gottesnamens ist nicht, wie einige Beurtheiler gemeint haben, ein Zeichen von Gottlosigkeit zu erkennen. Dem Geiste des

1) Vgl. oben S. 41. 2) II Makk. 15,36.

spätern Judenthums ist vielmehr die Annahme nicht entgegen, man habe in der Schrift, die bestimmt war zur Verlesung am Purim, einem Feste weltlichen und lärmenden Charakters, respectvoller Weise den heiligen Namen umgangen.

Der unbefriedigende Eindruck, den in solchem Grad einzig das Buch Ester unter den kanonischen Büchern macht, beruht nicht nur auf dem Blutdurst des Buches, der doch wesentlich nur den Abschluss der Erzählung charakterisiert, sondern allgemein darauf, dass diese weder in unbefangener Schilderung allein durch dichterische Kunst wirkt und wirken will noch einen zu Grunde gelegten Gedanken mit ethischem oder religiösem Gehalt durchdringt. Die nationale Färbung dieser Schrift erscheint lediglich als Ausdruck der hier ganz äusserlichen und durch nichts motivierten Selbstliebe der Nation.

Gegen den Schluss des Buches wird die Einsetzung des Purimfestes erzählt in zwei Briefen, einem Briefe Mordechais und einem zweiten Esters und Mordechais, beide an die Juden im persischen Reiche gerichtet.[1]) In dem ersten werden die zwei Tage des Monates Adar, der vierzehnte und der fünfzehnte, als Freudentage eingesetzt, in dem zweiten Fasten und Wehklagen für die Purimtage, d. h. wohl als ihnen vorangehend, angeordnet. Man hat die Urspünglichkeit beider Briefstücke bezweifelt.[2]) Nothwendig für den Zusammenhang sind sie nicht; denn dass die Juden von Susan und die auf dem Land ausserhalb Susans, jene den fünfzehnten und diese den vierzehnten Adar als Freudentage begehen, war schon eben vorher erzählt worden. Auffallend ist auch, dass in dem ersten Briefe beide Tage für alle Juden in allen Landschaften Persiens bestimmt werden, was mit der vorhergehenden Angabe der Erzählung von der verschiedenen Sitte der Juden von Susan und derer im Reiche nicht stimmt. Der Widerspruch lässt sich aber daraus verstehen, dass ein und derselbe Verfasser in seiner Geschichte die Feier der beiden Tage motivieren will, dass er aber in dem Briefe die wohl zu seiner Zeit bestehende Feier beider Tage bei allen Juden voraussetzt. Auffallender ist die Vertheilung der verschiedenen

---

1) c. 9,20—28. 29—32.

2) So Bertheau u. A.; für die Ursprünglichkeit beider Kuenen.

Verfügungen auf zwei Briefe; beide Anordnungen hätten sich in einem einzigen zusammenfassen lassen. Es scheint mir desshalb naheliegend, anzunehmen, dass eines von beiden Briefstücken secundär ist. Das kann wohl nur das zweite sein; denn das erste ist zum Abschluss des ganzen Buches nothwendig, weil nur hier angegeben wird, wovon das Purimfest seinen Namen erhalten habe, nämlich von dem Looswerfen Hamans. Der zweite Brief scheint eine später aufgebrachte Modification der Festfeier geltend zu machen. Dazu kommt, dass der zweite Brief eine Verweisung enthält auf ein Buch, in welchem — so wird der Wortlaut zu verstehen sein — der Befehl Esters geschrieben stand, was ein verlorenes Purim-Buch voraussetzt.

Spätere Zusätze von anderer Hand sind jedenfalls die Erweiterungen, die das hebräische Esterbuch in zweierlei Recensionen der griechischen Ausgabe erfahren hat. Sie zeigen, dass die spätern Juden sich viel mit dem bei ihnen sehr beliebten Buche beschäftigten.

Zweiter Theil.

Die Prophetenbücher.

Erster Abschnitt.

Die Propheten und die nach ihnen genannten Bücher.

Erstes Capitel.

Die Aufzeichnung der Prophetenworte.

§ 81. 1.

Die eigenartigste und grösste Erscheinung der Geschichte Israels, das Prophetenthum, steht von Haus aus zu der Literatur in keiner Beziehung. Die Propheten, die Träger der religiösen Entwickelung Israels, die Begründer nicht zwar des israelitischen Monotheismus, auch nicht seiner von ihnen bereits vorgefundenen ethischen Färbung, wohl aber der bestimmt ausgeprägten Form dieses Gottesglaubens und seiner Herrschaft in allen nationalen, socialen und persönlichen Angelegenheiten, hatten einen unmittelbar in das Leben des Volkes eingreifenden Beruf. Ihm konnte in seiner reinsten und vollkommensten Ausprägung die Schrift, die nur einen

---

Literatur zu Theil 2: J. G. Eichhorn, Die hebräischen Propheten, 3 Bde. 1816—1819. Heinrich Ewald, Die Propheten des Alten Bundes erklärt, 2 Bde. 1840f.; 2. Aufl. 3 Bde. 1867f.

August Knobel, Der Prophetismus der Hebräer vollständig dargestellt, 2 Thle. 1837. A. Kuenen, *De profeten en de profetie onder Israël*, 2 Thle., Leiden 1875. W. Robertson Smith, *The prophets of Israel and their place in history to the close of the eigth century b. C.*, neue Ausg. von T. K. Cheyne, London 1895 (1. Aufl. 1882). Friedrich Giesebrecht, Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten, 1897.

Ersatz des persönlichen Einflusses bietet, nicht oder doch nur in untergeordneter Weise dienen.

Die ältesten Propheten haben keine Schriften verfasst. Auch solche haben es nicht gethan, welche schon in eben demselben Sinne Propheten genannt wurden wie die ersten in Schriften fortlebenden Propheten. Amos und Hosea sind ohne gleichartige Vorgänger nicht verständlich. Vereinzelte prophetische Aussprüche allerdings mögen schon in weit früherer Zeit von Andern aufgezeichnet worden und uns theilweise noch erhalten sein als Bestandtheile der Reden, die in den ältern geschichtlichen Büchern des Alten Testamentes Propheten in den Mund gelegt werden. Der Beruf der Propheten verwies sie nicht auf das Schreiben, und die Worte der Propheten von Samuel an bis etwa ins neunte Jahrhundert werden sich im allgemeinen kaum zu schriftlicher Fixierung geeignet haben.

Ihr Beruf war die geläuterte Form zweier Berufsarten, die vielleicht ursprünglich von einander getrennt waren und durch verschiedene Stände ausgeübt wurden, jedenfalls aber in ihrer geschichtlichen Entwickelung irgendwelche Wechselbeziehung erlangten. Einem Erzähler, vielleicht einem Glossator der Saulsgeschichte ist bei der Erwähnung Samuels erinnerlich, dass man in Israel einst „Seher“ (*ro'eh*) sagte in dem spätern Sinne von „Prophet“ (*nābî'*). Die damit ausgesprochene Anschauung wird nicht unrichtig sein, dass das Prophetenthum der spätern Zeit in directer Linie eine Fortsetzung des alten Seherthums, der Wahrsagerei, ist. Die spätern, uns aus den Aufzeichnungen ihrer Aussprüche bekannten Propheten hatten die Aufgabe der Verkündigung des Wortes Jahwes. In gewisser Weise wird dies auch die Sache der alten Seher gewesen sein. Ihre ausserordentlichen Auskünfte verkündeten schon sie jedenfalls als beruhend auf göttlicher Mittheilung. Desshalb hiess der Seher „Gottesmann.“ Aber die göttliche Mittheilung bezog sich bei den alten Sehern nicht oder doch nicht wesentlich, wie bei den spätern Propheten, auf den Willen sondern vorzugsweise auf das Wissen der Gottheit. Ihre Aussagen über Verborgenes waren ohne Frage auf und für den Moment berechnet und betrafen auch Dinge rein äusserlicher und weltlicher Art, wie die von Saul bei Samuel gesuchte Auskunft über die verlorenen Eselinnen und Samuels

Voraussage der Begegnung mit der Prophetenschaar. Diese Seher bedurften der Aufzeichnung ihrer Worte für Abwesende oder für Spätere nicht. — Noch weniger waren für die Niederschrift berechnet und geeignet die Aeusserungen eines andern Standes der alten Zeit, der *nĕbî'îm*, von denen — ob sie nun ihren Ursprung in Israel oder, auch abgesehen von dem wohl jedenfalls nicht althebräischen Namen [1]), wie man vielfach annimmt, ausserhalb Israels gehabt haben mögen — doch ein Theil oder eine Fortbildung ihrer Art auf die spätern Propheten übergegangen sein wird. Die Uebertragung des Namens von jenen auf diese erfordert die Annahme irgendwelches Zusammenhangs. Zur Zeit Samuels, der eigentlich ein Seher war, erwähnen die uns vorliegenden Erzählungen, als von seinem Beruf verschieden und doch in eine Beziehung zu seiner Person gesetzt, zusammenlebende Gemeinschaften der Nebi'im. Das ihnen Charakteristische sind ekstatische Zustände. Es ist wohl möglich, dass das Bild dieser Gemeinschaften, das unter Elia und Elisa zweihundert Jahre später ähnlich gezeichnet wird, aus dieser spätern Zeit in die ältere zurückdatiert wurde; aber in irgendwelcher Form wird es schon der frühern Periode angehört haben [2]), wie namentlich das gewiss auf einer geschichtlichen Thatsache beruhende Sprichwort: „Ist auch Saul unter den Propheten?" zeigt. Den Derwischen ähnlich, versetzten diese Nebi'im sich durch Musik und wohl auch durch Tanz in eine von Person zu Person übertragene Raserei. In diesem Zustand hielten sicher schon die alten Nebi'im — obgleich es nicht berichtet wird — enthusiastische Reden. Andernfalls wäre nicht verständlich, wesshalb die spätern Propheten, die vorzugsweise oder vielmehr zunächst ausschliesslich Redner waren, nach jenen alten Nebi'im benannt wurden. Wahrscheinlich bezeichnet das Wort *nābî'* selbst den „Sprecher", d. h. keinenfalls jeden Sprechenden sondern nur den, der die Worte hervorquellen macht, nämlich wie von ihnen selbst oder von einer in ihnen wirksamen höhern Macht getrieben. Vielleicht aber auch wird mit dem Worte *nābî'* ohne Rücksicht auf das Sprechen der von einem höhern Geist Erfüllte benannt.

1) I Sam. 9,9.

2) Vgl. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Bd. I, S. 380, Anmkg. 1.

In jeder dieser Bedeutungen liess sich das Wort auf die spätern „Propheten“ anwenden. Mit enthusiastischen Reden aber verträgt sich nicht oder doch nur durch künstliche Vermittelung die auf nüchterner Reflexion beruhende Schriftstellerei; solche Reden eignen sich auch nicht zur Aufzeichnung durch Andere.

Als mit der fortschreitenden Lösung der Religion Israels von naturalistischer Grundlage das Wissen der „Seher“ sich über weltliche und momentane Zwecke erhob und der Enthusiasmus der Nebi'im einen sittlichen Inhalt erhielt, ging die Thätigkeit beider Stände oder aber, sofern nicht wirklich zweierlei Stände zu unterscheiden sind, die zwiefache Aeusserung einer aussergewöhnlichen Geistesbegabung in einander über, wie wir es bei den uns näher bekannten Propheten seit dem achten Jahrhundert beobachten. Sie geben Auskunft, wie die Seher, über den ihnen aus unmittelbaren religiösen Erfahrungen kund gewordenen Beschluss der Gottheit. Hie und da beruht bei ihnen diese Kunde auf ekstatischen Zuständen, wie sie bei den alten Nebi'im gewöhnlich waren; in weiterm Umfang blieb bei ihnen das visionäre Schauen der Ekstase wenigstens eine als hergebracht angesehene Form der Darstellung. Anders aber als bei jenen alten Sehern bezieht sich die Verkündigung des Wortes der Gottheit bei den spätern Propheten ausschliesslich auf sittliche Forderungen Jahwes an Einzelne oder zumeist an das Volk. Sie beanspruchen, einen Einblick in den Rathschluss der Gottheit für die Zukunft zu besitzen, aber nur in einen solchen Rathschluss, der sich auf die Bestrafung sittlicher Schäden und die Herstellung eines bessern sittlichen Zustandes bezieht.

Es ist vielleicht kein Irrthum, wenn man in der gewaltigen, eine alte und eine neue politische Zeit scheidenden Persönlichkeit Samuels auch auf religiösem Gebiet einen Reformator erkannt und ihn, den „Seher“, als den Begründer oder doch als einen Förderer jener Vertiefung der Aufgabe der Seher und der Nebi'im angesehen hat. Es mag nicht ganz unrichtig sein, dass die Ueberlieferung ihn als einen Freund der Nebi'im darstellt, wenn auch vielleicht ihre Gemeinschaft zu seiner Zeit noch nicht so organisiert war, wie unsere Quellen es darstellen und wie es jedenfalls zur Zeit Elias der Fall war.

Das Bild des Propheten Elia selbst ist ein wesentlich anderes als das Samuels. Der Nabi' Elia, der Samuel an persönlicher Macht überragte und von der Nachwelt als der grösste unter den Propheten angestaunt wurde — er allein gen Himmel gefahren und von dort wiederkehrend —, redet nur von dem, was Gott fordert und bestimmt, zu König und Volk. So viel wir von seinem Auftreten wissen, bewegte es sich in der Verkündigung einzelner Aussprüche, Forderungen, Drohungen oder Verheissungen, die für besondere Situationen Geltung hatten. Von eigentlichen Reden Elias wird nicht berichtet. Wie der Blitz vom Himmel schlägt sein Wort da ein, wo die Luft schwül ist; hat es gezündet, so ist der Sprecher vom Geist entrückt auf einen der Berge, und man sucht ihn vergeblich. Wirkliche Reden werden freilich schon von ältern Propheten, so von Samuel und Natan, in den Geschichtsbüchern angegeben; allein es ist möglich, dass die Anschauung von den spätern Propheten das über ihre Vorgänger Berichtete gestaltet hat. Auftreten der Propheten als eigentlicher Redner können wir mit sicherer Datierung zuerst für das achte Jahrhundert erkennen; solches Auftreten wird aber, nach den feststehenden Formen der Rhetorik bei den Propheten eben dieses Jahrhunderts zu urtheilen, schon länger vorher stattgefunden haben.

Die rhetorische Form musste eine Wandlung für die ganze Art des prophetischen Wirkens zur Folge haben. Auch solche kurzen Gottesworte wie etwa die Elias waren noch immer für den Moment berechnet. Die rhetorische Ausführung der Gedanken brachte eine Verallgemeinerung mit sich, die sie auch für andere Fälle und Zeiten werthvoll machte. So kamen die spätern, rhetorisierenden Propheten dazu, ihre Worte schriftlich der Nachwelt zu überliefern, oder vielleicht fingen zuerst Andere, Zuhörer und Jünger der Propheten, an, deren Worte zu fixieren.

Die Propheten, welche Schriftsteller waren oder doch ihre Worte der Aufzeichnung durch Andere anvertrauten, haben eine sittlich-religiöse Vertiefung erreicht, die auch für Elia ausgeschlossen bleibt, und haben in ihren Worten der religiösen Gemeinschaft aller Zeiten einen unvergänglichen Besitz vermacht. Dennoch ist nach dem allgemeinen Gesetz, dass das Reifwerden der Frucht ihres Abfallens Anfang ist, nicht

mit Unrecht bemerkt worden, dass die Propheten durch die Schriftstellerei, sei es die unmittelbare oder die mittelbare, anfingen aufzuhören, was sie sein wollten und sollten. Die Verkündigung eines Wortes als einer Eingebung lässt sich nur für den Moment und in dem Moment vollziehen; die rhetorische und vollends die schriftstellerische Ausarbeitung bringt zu der Unmittelbarkeit des Gedankens die reflectierende Thätigkeit. Das, was in seiner ursprünglichen Gestalt als Gotteswort erfasst war, erscheint hier in der Umhüllung menschlicher Paraphrase und Deutung, und nur noch vermittelter Weise hatten die schriftstellernden Propheten das Recht, über ihre Reden, deren Diction sie gefeilt und deren Inhalt sie oft nach dem Fortschreiten der Ereignisse modificiert hatten, zu setzen: „So spricht Jahwe“. In der That ist das alte Prophetenthum durch die Schriftstellerei und in der Schriftstellerei untergegangen. Die Schrift, ursprünglich gemeint als Mittel zur Erhaltung des frei Geredeten, ist später ganz an die Stelle der Rede getreten, und die Epigonen unter den Propheten liefern nur oder fast nur noch aus Reflexion entstandene Schriftwerke. Je mehr diese der Unmittelbarkeit entbehren, desto mehr suchen die Verfasser die ältesten Formen der frühern enthusiastischen Ursprünglichkeit in schablonenhafter Art anzuwenden. Die letzten Ausläufer des Prophetenthums stehen mit dem, was man einstmals einen Propheten nannte, nur noch in einem formalen Zusammenhang.

2. § 82.

Authentisch aufgezeichnete Prophetenreden haben wir zuerst aus dem achten Jahrhundert, schwerlich schon von einem Propheten des neunten Jahrhunderts. Unter den uns durch Sammlungen ihrer Reden bekannten Propheten ist, soweit sie sich mit sicherer Datierung ansetzen lassen, Amos im achten Jahrhundert der älteste. Er hat eine so ausgebildete Routine der Darstellung, dass er gewiss nicht für den ersten rhetorisierenden Propheten zu halten ist. Ob er selbst seine Aussprüche aufschrieb, wissen wir aus einem bestimmten Zeugniss nicht. Seine wohldisponierten Reden machen aber doch den Eindruck, als wären sie von ihm selbst redigiert worden, wenn auch sicher nicht ganz in der Gestalt, wie sie uns

jetzt vorliegen. Er mag auch hierin schon Vorgänger gehabt haben, ganz abgesehen von der unsichern Ansetzung des vielleicht ältern Joel. Indessen bleibt auch noch bei den nächsten Nachfolgern des Amos, Jesaja nicht ausgeschlossen, zweifelhaft, wie viel sie selbst geschrieben haben. Dass Jesaja selbst geschrieben hat, und zwar nicht nur einmal einen Namen weissagender Bedeutung auf eine Tafel [1]) sondern Aussprüche in grösserm Zusammenhang, wird ausdrücklich bezeugt, da von einem „Buche" die Rede ist, in das er schreiben soll.[2]) Der erste Prophet aber, von dem eigene schriftstellerische Thätigkeit in weiterm Umfang deutlich bekundet wird, ist Jeremia, der eine erste und eine zweite Sammlung seiner Reden seinem Schreiber Baruch dictierte. Man darf aber doch aus unserer Unkenntniss darüber, wie viel seine Vorgänger aufzeichneten oder dictierten, nicht schliessen, dass sie es gar nicht oder nur ausnahmsweise thaten. Es ist freilich denkbar, dass Zuhörer der Propheten deren Reden auch ohne Dictat in der Form einer göttlichen Mittheilung an den Propheten aufzeichneten, ihn in der ersten Person anführend, so wie sie ihn gehört zu haben glaubten. Aber die Schrift Hoseas, des jüngern Zeitgenossen des Amos, gebraucht auch in der Erzählung der persönlichen Erlebnisse, die Hosea in dieser Form als Rede kaum vorgetragen haben kann, neben der referierenden Darstellung in der dritten Person die erste.[3]) Hier ist es nicht wahrscheinlich, dass ein Anderer dieser Wendung mit Bezug auf Hosea sich bedient haben sollte. In jüngern Aussprüchen Jeremias, die vermuthlich nicht dictiert wurden, hat Derjenige, welcher sie niederschrieb, gewissenhaft die Einleitungsformel gebraucht: „Jahwe sprach zu Jeremia" statt des „Jahwe sprach zu mir" in den ältern Jeremianischen Verkündigungen. Schon bei Amos und Hosea, noch mehr bei Jesaja ist vielen einzelnen Reden oder Aussprüchen eine feilende Ausarbeitung anzumerken, wie sie in dieser Feinheit der auf die mündliche Rede sich Beschränkende kaum, noch weniger wohl ein von dem Redner selbst Verschiedener hervorzubringen vermocht hätte.

Auch aus anderm Grund ist es nicht rathsam, die Selbst-

1) Jes. 8,1. 2) Jes. 30,8. 3) Hos. 3,1ff., vgl. c. 1,3f.

thätigkeit der Propheten bei der Aufzeichnung ihrer Worte allzu spät anzusetzen. Die schriftstellerische Arbeit der Propheten machte schwerlich mit der Aufzeichnung ihrer Reden den Anfang. Die Vermuthung liegt nahe, dass sie schon früher mit schriftlicher Darstellung der Geschichte sich befassten. Unter den ältern, vordeuteronomischen Quellen der frühern Geschichtsbücher des Kanons befinden sich verschiedene, die den Einfluss des Prophetenthums hervorheben und prophetische Gesichtspunkte geltend machen. Es wird darnach auf nicht ganz unrichtiger Anschauung beruhen, dass die spätere Zeit die ältern Geschichtsbücher als *nĕbîʾîm* bezeichnete. Diejenigen Propheten, von welchen wir grössere Redesammlungen besitzen, beschäftigen sich alle mit der Erforschung des göttlichen Willens aus den Führungen der Väter. An schriftstellerischer Beschäftigung mit den Ueberlieferungen der Vorzeit hatte sich vermuthlich diese Weise der Betrachtung herangebildet. Obgleich wir von der Thätigkeit der Prophetenschüler in den seit Samuel genannten und namentlich zur Zeit Elias und Elisas blühenden Cönobien der Nebiʾim nichts wissen, liegt die Annahme nahe, dass, vielleicht neben Schulung in der Rhetorik, Uebung in schriftlicher Aufzeichnung dort betrieben wurde.

Was den Propheten die erste Veranlassung darbot, zu der, sei es von ihnen selbst sei es durch Andere besorgten, Aufzeichnung ihrer Reden überzugehen, lässt sich kaum bestimmen. Von Jesaja erfahren wir gelegentlich, dass er eine kurze Niederschrift auf einer Tafel machte, damit seine Weissagung später durch die Erfüllung gerechtfertigt würde. So wird auch sonst und vielleicht zunächst die Aufbewahrung der Vorverkündigung auf den Tag des Eintreffens die Veranlassung der Aufzeichnung der Prophetenrede gewesen sein. Dazu mag dann noch hinzugekommen sein der Wunsch, von weitern Kreisen und von spätern Generationen gehört zu werden und auch solches durch die Schrift geltend zu machen, was sich zu mündlichem Vortrag nicht eignete. Oder etwa aus dem lehrhaften Betrieb jener Cönobien der ältern Zeit entstand die Sitte der Aufzeichnung von Aussprüchen der Vorsteher der Cönobien. Diese Sitte wurde dann auch angewandt auf die Reden nicht schulmässig gebildeter Propheten, denen nicht

eigentliche Prophetenschüler zur Seite standen, aber wohl einzelne getreue Zuhörer und Anhänger sich angeschlossen haben mögen. Amos stellt es in Abrede, ein Prophet dem Stande nach zu sein, und auch Hosea ist es schwerlich gewesen.

Viele der auf uns gekommenen Prophetenreden sind rhetorische Meisterwerke, die der ältern theilweise ganz in der poetischen Diction des Parallelismus geschrieben oder wenigstens an gehobenen Stellen in sie überfliessend. Das Ebenmass der Glieder wird hier freier und in der Regel mit längern Stichen zum Ausdruck gebracht als in den eigentlich poetischen Theilen des Alten Testamentes. Vereinzelt ist auch strophische Gliederung mit dem Refrain angewandt. Solche Form der Reden deutet vielfach auf Ausarbeitung und Modificierung des gesprochenen Wortes bei der Niederschrift. Auch der Inhalt ist zuweilen bei seiner Aufzeichnung dem Fortschreiten der Ereignisse entsprechend umgestaltet worden. Bei Jeremia wird von einem Theile seiner Reden ausdrücklich angegeben, dass sie erst lange Jahre später niedergeschrieben wurden und dass er den alten Worten neue hinzufügte. Mit dem gedrohten Feind aus dem Norden scheint er zunächst die Scythen gemeint zu haben; in seinem Buch aber wird dieser Feind theilweise mit den Zügen der Chaldäer geschildert. Wenigstens in einzelnen wohlgeordneten Gruppen der Jesajanischen Aussprüche, denen eben um ihrer Ordnung willen doch wohl Zusammenstellungen des Propheten selbst zu Grunde liegen, sind offenbar Fragmente verschiedener Reden oder Auszüge aus Reden, die sich auf verschiedene Zeitverhältnisse beziehen, zusammengestellt, sodass durch diese Zusammenfassung des ursprünglich Getrennten ein wesentlich anderer Eindruck hervorgerufen wird als die Reden selbst ihn gemacht haben können. Aussprüche, die nur fremde Völker betreffen, sind wohl auch von den ältern Propheten wie Jesaja, welcher deren mehrere hat, selten oder niemals in öffentlicher Rede vorgetragen worden, da der Prophet sich in der Regel doch nicht an Diejenigen wenden konnte, welchen sie galten. Der umfangreiche das Gesetz des künftigen Gottesstaates enthaltende Abschnitt im Buch Ezechiel kann unmöglich auf einer mündlich vorgetragenen Rede beruhen. Ueberhaupt hören von

Ezechiel an die Propheten immer mehr auf, Redner zu sein. Wahrscheinlich war der grosse exilische Prophet im Buche Jesaja lediglich Schriftsteller. In der Schrift Sacharjas, des Zeitgenossen Serubabels, kann der grössere Theil des Inhaltes, der künstlich ausgemalte Visionen von schwerfälliger, ein eingehendes Studium erfordernder Symbolik enthält, in dieser Form nicht mündlich vorgetragen worden sein. Hier und auch in einem jüngern Abschnitt des Buches Jesaja liegen die Anfänge gelehrter apokalyptischer Schriftstellerei vor. Ausschliesslich solche enthält das nicht mehr unter die Prophetenschriften aufgenommene Buch Daniel. Durch fingierte Versetzung in eine ältere Zeit wird hier die von dort ab bis auf die Gegenwart des Verfassers laufende und mit dem Glorienschein einer idealen Endzeit gekrönte Entwickelung der Geschichte den zeitgenössischen Lesern in der Gestalt von Gesichten zu Ermahnung und Trost vorgehalten. Auch die Form der Rede ist hier aufgegeben.

Von der Frage nach der Schriftstellerei der Propheten verschieden ist die andere nach Entstehung der Sammlungen ihrer einzelnen Reden und Aufzeichnungen. In die Art der Entstehung derselben lässt uns das Buch Jeremia einen Blick thun. Der Prophet hat mit Hilfe seines Schreibers, dem er dictierte, zu verschiedenen Zeiten verschiedene Zusammenstellungen seiner Aussprüche veranstaltet. Diese alten Sammlungen scheinen uns in ihrer ursprünglichen Gliederung nicht mehr vorzuliegen; das schlecht geordnete Buch macht den Eindruck, von einem Andern zusammengestellt zu sein. Auch Jesaja scheint, obgleich es ausdrücklich nirgends bezeugt wird, Sammlungen seiner Reden oder wohl vielmehr einzelner Ausschnitte und summarischer Inhaltsangaben seiner Reden redigiert zu haben. Für das genau chronologisch angelegte Buch Ezechiel ist eine zu Grunde liegende Redaction durch den Verfasser mit Sicherheit anzunehmen.

Andere Prophetenreden cursierten vereinzelt und oft namenlos. Spätere stellten solche losen Prophetenblätter zusammen nach sachlichen Gesichtspunkten des Inhaltes oder nach der Identität des vermutheten Autors.[1]) Kleinere Samm-

1) Schon Spinoza urtheilte, die nicht überall nothwendige Annahme verloren gegangener älterer Ausgaben der Propheten hinzufügend: ... *video*,

lungen und einzelne Orakel gliederte man den bereits bestehenden und benannten Prophetenbüchern ein. Namentlich das Buch Jesaja ist, so wie es uns vorliegt, entstanden durch Aneinanderfügung von Stücken aus sehr verschiedenen Zeiten.

Die einzelnen Prophetenschriften sind aber nicht nur durch die Aufnahme von Aussprüchen anderer, unbekannter Propheten bereichert worden, sondern auch die Sammler und Herausgeber der Schriften haben von ihrem Eigenen hinzugefügt. Die Sammler setzten Ueberschriften bei, und noch die Hände späterer Herausgeber in der Zeit der Schriftgelehrsamkeit haben, wie die Vergleichung der alexandrinischen Uebersetzung und die Beurtheilung des Textzusammenhangs zeigt, durch Hinzufügungen und Auslassungen den Wortlaut mehrfach verändert. Derartige Ueberarbeitungen von Seiten der Schriftgelehrten haben anscheinend in grösserm Umfang stattgefunden als die kritische Forschung bis vor kurzem annehmen zu sollen glaubte. Immerhin aber werden wir uns solche späten Erweiterungen ausschliesslich oder doch vorzugsweise vorstellen müssen als zur Erläuterung eines vorliegenden Prophetenwortes dienend. Vielleicht hat man sich zuweilen auch nicht gescheut, nach der Analogie vorhandener Prophetenworte und nach den dogmatischen Voraussetzungen der Zeit der Schriftgelehrten einen ganz neuen Zusatz hinzuzufügen. Die Interpolationen und Zusätze mögen zum Theil der Art sein, dass dadurch die ursprüngliche Prophetie eine neue, einer andern Zeit geltende Bedeutung erhielt. Derartiges liegt vielleicht in einem Theile der Schrift Sacharja [1]) vor. Solche Modificationen und Veränderungen des alten Prophetentextes beruhten auf der Voraussetzung von der für alle Zeiten bleibenden Bedeutung des Prophetenwortes und wollten diesem nur hinzufügen was nach der Meinung des Ueberarbeiters in ihm selbst schon unausgesprochen enthalten war. Es liegt solchem

---

Prophetias ... ex aliis libris collectas fuisse; neque in hisce (in den uns vorliegenden Prophetenbüchern) *eodem ordine semper describi, quo ab ipsis Prophetis dictae vel scriptae fuerunt; neque etiam omnes contineri, sed eas tantum, quas hinc illinc invenire potuerunt; quare hi libri non nisi fragmenta Prophetarum sunt* (*Tract. theolog.-pol.* c. 10, *Opp. ed. J. Van Vloten et J. P. N. Land,* Bd. I, S. 505).

1) Sach. c. 9—c. 11.

Verfahren die selbe Anschauung zu Grunde, nach welcher im Buche Jesaja ein älteres Prophetenwort über Moab von einem spätern Propheten, mag dies nun Jesaja oder ein jüngerer sein, wieder aufgenommen wird.[1]) Die Annahme aber, dass spätere Redactoren geradezu aus Gedanken und Wörtern, die sie den Propheten entlehnten, künstliche Weissagungen selbständiger Art herstellten und zwischen die überlieferten Texte der Propheten einschoben, scheint in Widerspruch zu stehen mit dem Respect, den das Judenthum der Schriftgelehrtenzeit allen Anzeichen nach schon in den Anfängen dieser Gelehrsamkeit der aus dem Alterthum überkommenen Literatur überhaupt, ganz besonders aber der prophetischen entgegenbrachte. Jedenfalls wird zu dieser Erklärung irgendeines Abschnittes der Prophetenbücher nur dann zu greifen sein, wenn jede andere Erklärung versagt. Trotzdem ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass derartige Abschnitte vereinzelt in den Prophetenbüchern vorkommen. Auffallend ist namentlich, dass mehrfach — so im Buche Jesaja — Verheissungen, die einer nur drohenden Weissagung angefügt sind, Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit erwecken. Die Spätern fühlten an solchen Stellen für ihre Auffassungsweise eine Lücke und glaubten, das richtige Verständniss der Propheten zu fördern, wenn sie den Trost einer glänzenden Erlösungszeit nicht fehlen liessen.

Etwas Anderes noch ist die Frage, ob uns Compositionen von Epigonen des Prophetenthums erhalten sind, die sich der Rede- und Darstellungsweise der ältern Propheten, etwa auch der von diesen vorausgesetzten Verhältnisse als einer blossen conventionellen Form bedienen, in deren Umhüllung sie für ihre eigene Zeit ein aus dieser Räthselsprache herauszulesendes Neues verkünden wollen. Auch ein derartiges Verfahren ist nicht undenkbar. In grösserm Umfang hat man es in einem Theile des Buches Sacharja[2]) beobachten wollen; ob in diesem Falle mit Recht, ist zweifelhaft. Aber in kleinern Abschnitten der uns erhaltenen prophetischen Literatur mögen sich wohl Ansätze zu dieser Art der Schriftstellerei finden.

---

1) Jes. c. 15f. 2) Sach. c. 9—c. 11.

Zweites Capitel.

Ermittelung des Zeitalters der Prophetenworte.

§ 83. 1.

In vielen Fällen sind den prophetischen Aussprüchen Name des Autors und zeitliche Veranlassung hinzugefügt in solcher Weise, dass die Herkunft dieser Angaben von den Propheten oder einer unter ihrem Einfluss die Feder führenden Hand sich nicht bezweifeln lässt. Jesaja selbst nennt sich in seinen eigentlichen Weissagungsreden nicht, vielleicht aber in einem Abschnitt über die Bedeutung einer symbolischen Handlung, der von seiner Hand herrühren mag. Die seinen Namen enthaltenden Ueberschriften und andern referierenden Angaben sind wenigstens theilweise sicher später hinzugefügt. Dagegen verweist Jesaja mehrmals auf den zur Zeit regierenden König oder andere Zeitgenossen. Aehnlich wie bei Jesaja liegt es mit der Nennung des Propheten im Buche Jeremia. Ezechiel aber und die Zeitgenossen Serubabels Haggai und Sacharja nennen ausdrücklich und absichtlich ihren Namen und geben für ihre Aussprüche eine genaue Chronologie nach Jahren und Monaten, theilweise auch nach Tagen. In andern Fällen erregen die den Autor betreffenden Ueberschriften Bedenken, oder auch es fehlen solche Angaben gänzlich. Die Abfassungszeit lässt sich alsdann nur aus dem Inhalt des Prophetenwortes entnehmen. In einigen Fällen sind die Verweisungen auf bestimmte Zeitverhältnisse so deutlich, dass auch hier von einer blossen Vermuthung über die Entstehungszeit nicht die Rede sein kann. In andern Fällen bleiben wir wegen der Dunkelheit des Inhaltes oder der Beschränktheit unserer geschichtlichen Kunde im Zweifel.

Bei dem Versuch, die unbekannte Abfassungszeit eines Prophetenwortes zu ermitteln, sind zunächst selbstverständlich die selben Kriterien wie für alle andern Schriften in Betracht zu ziehen: die sprachliche Beschaffenheit, die literarischen Berührungen, die geschichtlichen Voraussetzungen. Da die Prophetenschriften mehr als andere alttestamentliche Bücher theologische Gedanken enthalten, so ist für sie mehr als für die andern die Entwickelung des theologischen Denkens in

Israel zu berücksichtigen. Gerade in dieser Beziehung ist jedoch grosse Zurückhaltung geboten, da der auch bei den Propheten verhältnissmässig geringe Umfang eigentlich theologischer Aussagen leicht dazu veranlassen kann, Gedanken, die sich vielleicht zufällig bei ältern Autoren nicht direct ausgesprochen finden, erst einer jüngern Zeit zuzuschreiben. Auch kann überall in Einzelheiten ein älterer Autor einem jüngern gegenüber den weiter entwickelten Gedanken vertreten. Im allgemeinen ist zu beachten, dass die verschiedenen vorexilischen Propheten doch nur mit geringen individuellen Modificationen eine ihnen allen feststehende religiöse Gesamtanschauung aussprechen. Diese Gesamtanschauung muss um so sicherer angenommen werden als auch die ältesten der uns erhaltenen Propheten, wie Amos und Hosea, nicht neue Lehren verkündigen, sondern solche, die sie als längst bekannt darstellen, dem abtrünnigen Volk in Erinnerung bringen wollen. Einzelne Wendepunkte der theologischen Entwickelung innerhalb der prophetischen Periode, noch mehr innerhalb der Jahrhunderte bis zum Abschluss des Prophetenkanons, lassen sich freilich constatieren und zur Orientierung verwenden. So heben mit Jeremia neue Gedankenreihen an, die mit der bei dem Untergang des judäischen Staatswesens nicht beginnenden, aber sich vollendenden Umwandlung des Glaubens an den Volksgott Israels zum Glauben an den Gott aller Welt unmittelbar oder mittelbar zusammenhängen. Aussagen, die nur jenen neuen Gedankenkreisen angehören können, entscheiden für späteres Alter eines Stückes, auch wenn es dem Buch eines ältern Propheten eingegliedert ist. Andere Anschauungen, namentlich einzelne eschatologischer Art, gehören deutlich erst der Zeit der Gemeinde des zweiten Tempels an und können dazu dienen, bestimmte Abschnitte in jenen Schriften, die vorexilischen Propheten beigelegt werden, einer spätern Zeit zuzuweisen.

2. § 84.

Abgesehen von diesen allgemeinen Kriterien, die für die Prophetenschriften nur in besonderer Weise in Anwendung kommen, sind, dem speciellen Charakter der prophetischen Literatur entsprechend, noch andere Gesichtspunkte für ihre geschichtliche Beurtheilung zu beobachten. Sie beziehen sich

auf die eigenthümliche Art der prophetischen Rede, die sich nach den mit zuverlässigen Anzeichen über die Herkunft versehenen Aussprüchen bestimmen lässt. Die Sammler des Prophetenkanons haben hierüber Anschauungen gehabt, die der Art, wie der Prophetismus selbst sich zeichnet, nicht entsprechen. Es sind daraus bis auf den heutigen Tag fortdauernde irrige Theorieen hervorgegangen, die sich aus den Propheten selbst widerlegen lassen. Die Sammler legen prophetische Reden bestimmten Autoren in den Mund ganz ohne Rücksicht darauf, ob die damit vorausgesetzte Kenntniss künftiger Verhältnisse und Ereignisse psychologisch denkbar und deren Verkündigung der prophetischen Wirksamkeit entsprechend ist oder nicht. Theilweise wird dies auf blosser Nachlässigkeit in Berücksichtigung des Inhaltes der Weissagungen beruhen, theilweise aber auch auf der sich forterhaltenden populären Anschauung der ältesten Zeiten, als wäre bei den Propheten wie bei Wahrsagern Auskunft zu suchen über alles mögliche Verborgene. Auch Verfasser und Redactoren der alttestamentlichen Geschichtsbücher verwerthen hie und da diese Anschauung, so z. B. wenn dem ungenannten Propheten zur Zeit Elis Worte in den Mund gelegt werden, die man frühestens erst zur Zeit Salomos verstehen konnte, und einem ungenannten Gottesmann aus Juda zur Zeit Jerobeams I. eine Verkündigung des mit Namen genannten Königs Josia, der mehrere Jahrhunderte später lebte. Wenn wir dagegen solche Aussprüche der Propheten selbst, die in ihrer Echtheit nicht zu bezweifeln sind, zur Grundlage nehmen, so gewinnen wir eine andere Anschauung von der Art der Weissagung der Propheten, und das Verfahren der Sammler der Prophetenschriften erscheint dann als ein vielfach incorrectes.

Die Propheten haben geredet und geschrieben für das Verständniss ihrer Zeitgenossen, an die ihre Worte sich wenden. Wenn also in einem Theile des Buches Jesaja der Verfasser die Juden als im babylonischen Exil befindlich anredet, zu ihnen von den Verhältnissen der Exulanten spricht und ihnen Forderungen an die Exulanten vorträgt, so ist der Verfasser selbst ein Angehöriger der Zeit des Exils. Auch solche Verkündigungen der Propheten, welche sich auf die Zukunft beziehen, wollen zunächst lediglich bei den Zeitgenossen eine

sei es erschreckende sei es ermuthigende Wirkung zur Förderung des religiösen und sittlichen Lebens erzielen. Die Zukunftsweissagungen sind nur ein Moment der auf die Gegenwart berechneten Thätigkeit. Solche Zukunftsweissagungen also, welche für eine bestimmte Periode unverständlich sein mussten, gehören dieser Periode nicht an, auch wenn eine Ueberschrift sie ihr zuweist. Der grosse exilische Prophet im Buche Jesaja, am Ende einer von den ältern Propheten gedrohten Gerichtszeit stehend und seine Zeit als die der Erfüllung betrachtend, ist unter den Propheten der erste, der ihnen als specielle Aufgabe zuweist, das „Kommende“ vorauszusagen. In dieser Befähigung der Boten Jahwes erkennt er einen Beweis für die Gottheit Jahwes im Unterschied von den Götzen. Erst in der Auffassung der apokalyptischen Literatur seit der Makkabäerzeit mit ihren fingierten Weissagungen geht die prophetische Leistung in Zukunftsverkündigungen auf. Allerdings unterscheiden die Propheten, auch die ältesten unter ihnen, vermöge der ausserordentlichen Energie ihres religiösen Lebens, bestimmte Forderungen und Erwartungen, die sie vertreten, als gottgewollte von ihren persönlichen Wünschen und Erkenntnissen. Sie sind sich bewusst, auf dieser Grundlage einen über dem Niveau des gemeinmenschlichen Wissens liegenden Einblick in den gegenwärtigen Zustand und die daraus sich ergebende künftige Entwickelung ihres Volkes zu besitzen. Nicht aber beanspruchen sie, dass ihnen in magischer Weise zukünftige Namen oder solche Ereignisse mitgetheilt worden seien, welche mit den bereits vorliegenden in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen.

Die Bestimmung des Zeitalters einer Weissagung hat sich also zu richten nach den darin vorkommenden Namen und den darin geschilderten Ereignissen. Die Propheten sehen künftige Errettungen und Niederlagen voraus; aber als deren Factoren nennen sie die in ihrer Gegenwart wirksamen Mächte, mögen sie diese nun mit ihren eigentlichen oder etwa auch mit uneigentlichen Namen bezeichnen. Das Gericht über Israel vollziehen bei Jesaja die Assyrer, bei Jeremia die Chaldäer. Wo im Buche Jesaja die Rede ist von Babel als der Weltbeherrscherin und wo der Name des Perserkönigs Cyrus genannt wird, da redet nicht der Zeitgenosse des Hiskia sondern einer von den

Propheten des Exils. Dabei ist aber zu beachten, dass die Propheten vielfach Zukünftiges, das sie als Resultat der vergangenen und gegenwärtigen Ereignisse vorausschauten, ausgestattet haben mit Details, deren vorausgreifende Kenntniss ein psychologisch nicht vermitteltes Wissen voraussetzen würde. Ein solches war den Propheten nicht geschenkt. Das ist zu ersehen daraus, dass sie in Einzelheiten vielfach verkündet haben was niemals in Erfüllung gegangen ist. Jesaja erwartet nicht allein die Erhaltung Jerusalems und des Tempels — dies hat sich für die nächste Zukunft, aber doch nur für sie, glänzend bewahrheitet —, sondern er schildert auch das Herannahen der Assyrer auf einem genau nach Etappen angegebenen Wege, auf dem sie niemals gekommen sind. In dem ersten Falle, wo Jesajas Hoffnung ohne Zweifel uneingeschränkt zu verstehen ist, hat die allgemeinere Voraussicht, in der er sich nicht täuschte, von Israels Erhaltung zur Erfüllung des mit ihm gehegten göttlichen Planes eine bestimmte Form angenommen, die einen theilweisen Irrthum einschliesst. In dem andern Falle bedient sich der Prophet der Detailzüge nur zur Erreichung eines anschaulichen Eindruckes. Es liegt eine poetische Ausmalung vor. Die Erklärer haben geirrt, welche alle derartigen Detailschilderungen der Propheten als Beschreibungen des bereits Geschehenen, also als fingierte Weissagungen ansahen. Dass sie dies nicht sind, ergibt sich da mit Deutlichkeit, wo, wie in jenem zweiten Falle bei Jesaja, die ausmalende Verkündigung eines Ereignisses seinem wirklichen Eintreffen gar nicht entspricht. In einzelnen Fällen mag allerdings die Niederschrift längere Zeit nach dem Aussprechen der Weissagung erfolgt sein, sodass Züge der thatsächlichen Erfüllung darin aufgenommen werden konnten.

Erst die apokalyptische Literatur des spätern nachexilischen Judenthums, die im Alten Testament nur durch eine grössere Schrift, das Buch Daniel, repräsentiert wird, schreibt den Männern des Alterthums, denen ihre Producte in den Mund gelegt werden, die Befähigung zu, unterschiedslos und ohne Zusammenhang mit der Gegenwart die Ereignisse der Zukunft zu schauen. Aber daran, dass in dieser Literatur die genaue Kunde der Visionen über einen bestimmten Punkt des als Zukünftiges Geschilderten nicht hinausreicht, ist zu

erkennen, dass für die wirklichen Verfasser der Visionen eben dieser Punkt die Gegenwart war.

Zweiter Abschnitt.

Das Buch Jesaja.

Erstes Capitel.

Der Prophet Jesaja und das nach ihm benannte Buch.

1. § 85.

Jesaja, der Sohn eines nicht weiter bekannten Amoz, hatte seinen Wohnsitz zu Jerusalem und richtete seine Aussprüche zunächst an Jerusalem und Juda, nur vereinzelt an Ephraim. Auch eine Reihe von Aussprüchen über auswärtige Völker, die von ihm auf uns gekommen sind, nehmen zumeist auf das Verhalten der Völker zu Juda Bezug.

Literatur zu Abschnitt 2: T. K. Cheyne, *SBOT.* 1899. Derselbe, *Introduction to the Book of Isaiah*, London 1895, deutsche Ausgabe von Jul. Böhmer: Einleitung in das Buch Jesaja, 1897. — Paul de Lagarde, Kritische anmerkungen zum buche Isaias, in: Semitica, Hft. I, 1878, S. 1—32. Bernhard Stade, ZAW. IV, 1884, S. 149 bis 151. 256—271; VI, 1886, S. 172—186 (s. auch die Literatur zu Micha unten zu § 132). Friedrich Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, 1890. — Rudolf Smend, Anmerkungen zu Jes. 24—27, ZAW. IV, 1884, S. 161—224. Martin Brückner, Die Komposition des Buches Jes. c. 28—33 (Leipziger Dissertation), Halle 1897. J. Meinhold, Die Jesajaerzählungen Jesaja 36—39, eine historisch-kritische Untersuchung, 1898. Karl Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40—55, 1900. — H. Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia, 1893.

Commentare: Campegius Vitringa, *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae, Leovardiae*, 2 Bde. 1714. 1720; *editio nova* ebendas. 1724 und noch andere Ausgaben. Robert Lowth's ... Jesaias ... Mit Zusätzen und Anmerkungen von Johann Benjamin Koppe, 4 Bde. 1779 bis 1781. Wilhelm Gesenius, 3 Thle: Uebersetzung 2. Aufl. 1829 und

Von Jesajas persönlichen Verhältnissen wissen wir, dass er verheirathet war [1]) und Vater mehrerer Söhne, denen er weissagende Namen beilegte: Schearjaschub „Rest bekehrt sich“ [2]) und Maherschalal-Chaschbaz „Raubebald-Eilebeute“. [3]) Weniger wahrscheinlich ist, dass auch Immanuel „Gott mit uns“ [4]) als ein Sohn des Propheten verstanden werden soll. Die Berufung zum Prophetenamt erhielt Jesaja im Todesjahr des Königs Usia (um 750 v. Chr.). Welche bürgerliche Stellung er einnahm, wissen wir nicht. Vielleicht war er nichts anderes von Beruf als eben Prophet. Seiner Gattin legt er nach diesem seinem Amte den Titel „Prophetin“ bei. Weniger aus seiner Ansprache an den König Ahas und seinem Verkehr mit dem König Hiskia — beides beruhte auf seiner prophetischen Mission — als aus seiner freundschaftlichen Beziehung zu dem Oberpriester Uria [5]) ist zu ersehen, dass er ein angesehener Mann in Jerusalem war. Die rhetorisch und dichterisch geschulte Form, in die er seine Reden einkleidet, seine aus mannichfachen Gebieten des Wissens, aus der Naturkunde wie aus der Geschichte und der Politik, entlehnten Anspielungen und Vergleiche zeigen, dass er zu den Gebildeten seiner Zeit gehörte. War er nicht, was sehr wahrscheinlich, Aristokrat von Geburt, so ist doch die ganze Art seines Auftretens und Redens aristokratisch.

Er scheint Schüler um sich gesammelt zu haben [6]), die wir uns nicht gerade als eigentliche Prophetenschüler vorstellen

---

Commentar 1821. Ferdinand Hitzig 1833. August Knobel, KEH. 1843, 5. Aufl. von August Dillmann 1890, 6. Aufl. von Rudolf Kittel 1898. Franz Delitzsch, BC. 1866, 4. Aufl. 1889. T. K. Cheyne, *The prophecies of Isaiah*, 2 Bde. London 1880, 5. Aufl. 1889 (mir ist nur bekannt Aufl. 2, 1882; die Verweisungen beziehen sich auf Cheynes *Introduction* und *SBOT.*). C. W. Eduard Naegelsbach, BW. 1877. C. J. Bredenkamp 1887. C. von Orelli, KK. 1887, 2. Aufl. 1891 (Jesaja und Jeremia). George Adam Smith, *The book of Isaiah*, 2 Bde., London 1889. 1890. Bernh. Duhm, HkAT. 1892. Karl Marti, KHC. 1900.

---

1) c. 8,3. 2) c. 7,3. 3) c. 8,3. 4) c. 7,14.

5) c. 8,2; vgl. II Kön. 16,10ff.

6) c. 8,16; sind Schüler oder Jünger Jahwes gemeint, so waren diese doch zunächst Schüler des Propheten.

dürfen, da Jesajas prophetische Art sich nur etwa nach ihren Aeusserlichkeiten lehren liess, wozu der Prophet schwerlich den Beruf gefühlt hat. Man wird an Jünger nach der Gesinnung zu denken haben. Aus dem Vorhandensein eines solchen um Jesaja geschaarten Kreises, der die Anschauungen des Propheten forterhielt und Spätern überlieferte, wird neben literarischer Abhängigkeit zu erklären sein, dass nachjesajanische Orakel mehrfach in charakteristischen Wendungen und Gedanken an Jesaja anklingen.

Von denjenigen seiner prophetischen Aufzeichnungen, welche sich sicher datieren lassen, rühren die ältesten aus der Zeit des zweiten Nachfolgers des Königs Usia, des Ahas (etwa seit 735 v. Chr.), her. Directen Einfluss auf das königliche Regiment erlangte Jesaja unter dem nächstfolgenden König, Hiskia; so erfahren wir aus dem im allgemeinen nicht unglaubwürdigen, obgleich nicht von Jesaja selbst herrührenden, erzählenden Theile seines Buches.[1]) Sicher datierbare und unbezweifelt echte Aussprüche aus der Zeit nach der assyrischen Invasion unter Hiskia besitzen wir von ihm nicht. Chronologisch unmöglich ist es nicht, dass er, wie eine nachbiblische Sage will, unter dem König Manasse den Märtyrertod gestorben wäre. Seine Wirksamkeit hätte dann mindestens einige fünfzig Jahre umfasst. Allein jene Sage scheint lediglich aus einer Steigerung der im Alten Testament erzählten Uebelthaten Manasses bei den Spätern entstanden zu sein.

Die epochemachenden Ereignisse der Lebenszeit Jesajas sind der Untergang des Reiches Ephraim (722 v. Chr.) und die Invasion des assyrischen Königs Sanherib in Juda (701 v. Chr.) Die Jesajanischen Aussprüche beziehen sich auf die rasch wechselnden Phasen und Stimmungen, die diesen Ereignissen vorangingen und sie begleiteten.

2. § 86

In dem uns überlieferten, verwickelt componierten Buche Jesaja rühren zwei Theile, die fast ausschliesslich von Juda handeln[2]), ferner eine grössere Zahl der in dem Buch enthaltenen Orakel über fremde Völker[3]) und vielleicht einer oder der

1) c. 36—c. 39. 2) c. 1—c. 12 (c. 11) und c. 28—c. 33 (c. 32).
3) In c. 13—c. 23.

andere prophetische Ausspruch in dem geschichtlichen Theile[1]) von Jesaja selbst her. Auch diese echten Stücke sind zum Theil mit spätern Zusätzen versehen. Inwieweit überhaupt die Arbeit ihrer Zusammenstellung dem Propheten selbst zugeschrieben werden darf, ist zweifelhaft. Dass er selbst aber geschrieben hat, geht nicht nur aus der bis in das kleinste Detail sorgfältig ausgearbeiteten Form seiner Reden hervor, sondern wird für Einzelheiten ausdrücklich von ihm bezeugt.[2])

Da der letzte Theil des Buches Jesaja[3]) nach einem jetzt fast allgemein vertretenen Urtheil erst dem Ausgang des babylonischen Exils, wahrscheinlich theilweise erst der Zeit nach der Rückkehr angehört und auch in den frühern Theilen sich exilische und nachexilische Stücke finden, kann die Endredaction des Buches erst in die nachexilische Zeit fallen. In wie späte Zeit der Gemeinde des zweiten Tempels sie fällt, muss sich aus der Ermittelung der Abfassungszeit der einzelnen Stücke, soweit eine solche zu erreichen ist, ergeben. Der letzte Theil des Buches ist deutlich einem ältern bis dahin reichenden Jesajabuch erst später angehängt worden. Dass das Buch einstmals mit dem jenem letzten Theile voranstehenden geschichtlichen Abschnitt[4]) schloss, ist eben aus dessen geschichtlichem Inhalt zu entnehmen. Man stellte ihn aus einer nichtjesajanischen Quelle hierher, um mit dem erzählenden Bericht das Buch abzuschliessen, ebenso wie an das Ende des Buches Jeremia eine spätere Hand geschichtliche Nachrichten aus dem Königsbuch zur Vervollständigung des über die Zeit des Propheten Bekannten versetzt hat.

Das mit jenen Erzählungen abschliessende ältere Buch Jesaja[5]) besteht wieder aus verschiedenen kleinern Sammlungen. Unter diesen enthält die erste[6]) hauptsächlich Aussprüche über Juda. Die Stücke dieser Sammlung sind, abgesehen von einigen Zusätzen, im wesentlichen Jesajanisch; die Jesajanischen Bestandtheile reichen jedenfalls bis in die erste, einzelne noch bis in die spätere Zeit der Regierung Hiskias. Die nächstfolgende Sammlung[7]) handelt, mit wenigen Ausnahmen, von fremden Völkern. Sie kann als Ganzes wegen einiger Stücke,

---

1) In c. 36—c. 39. 2) S. oben S. 318. 3) c. 40—c. 66. 4) c. 36—c. 39. 5) c. 1—c. 39. 6) c. 1—c. 12. 7) c. 13—c. 23.

die deutlich aus der Endzeit des Exils herrühren, woneben sich vielleicht noch jüngere Bestandtheile finden, erst der nachexilischen Periode angehören. Darauf folgen drei sehr verschiedenartige Gruppen von Prophetenaussprüchen über endzeitliche Verhältnisse und über innere judäische und jüdische.[1]) Jesajanisch ist davon nur der Grundstock der mittlern Gruppe.[2]) Er enthält, zumeist wenigstens, Aussprüche aus der spätern Zeit Hiskias und ist als Ganzes anscheinend jünger als die inhaltlich verwandte Jesajanische Grundlage der beiden grössern Gruppen in der ersten Sammlung des Buches.

Nur ein verhältnissmässig kleiner Theil des ganzen Buches Jesaja rührt nach dieser Beurtheilung von dem Manne her, von welchem das Buch den Namen trägt. Dass gerade dem Propheten Jesaja mehr ihm nicht Eignendes beigelegt worden ist als irgendeinem andern Propheten, mag theilweise darauf beruhen, dass spätere Prophetenstücke wirklich in einer Beziehung zu seiner Person standen, insofern sie aus einem von ihm begründeten Jüngerkreis hervorgegangen waren; andern Theils wird es daraus zu erklären sein, dass, wie Jesus Sirach Jesaja den „grossen" nennt, so schon frühere Zeit ihn als den grössten unter den Propheten werthete und desshalb bei namenlosen Weissagungen gern an seine Autorschaft dachte. Ebenso gewöhnte man sich, bei namenlosen Psalmen die Herkunft von dem nach der Tradition grössten unter den Psalmensängern anzunehmen.

3. § 87.

Aus den echten Abschnitten in dem Buche Jesaja ist ein geschlossenes Bild von der rhetorischen und schriftstellerischen Art des Propheten und von dem Inhalt seiner Predigt zu gewinnen.

Seine Rede ist vorwiegend pathetisch. „Höret, ihr Himmel, und achte auf, Erde, denn Jahwe redet" — dieser Anfang des Buches gibt den Grundton an. Der Stil hat fliessende, meist durch den „Parallelismus" geregelte Bewegung, deren Tempo nur mit bestimmter Absicht geändert wird. Ein Gedanke, der hervorgehoben werden soll, wird gern in einem detailliert

---

1) c. 24—c. 35. 2) c. 28—c. 33.

fortschreitenden Bild oder durch eine Häufung synonymer Vergleiche festgehalten. Solchen Beiwerkes ist oftmals etwas viel. Die ruhige Würde der Darstellung wird für unser Gefühl nicht selten gestört durch gesuchte und von dem Nachdruck der Rede nicht immer geforderte Wortspiele und Anspielungen.

Die kunstvoll berechnete Form erscheint am wenigsten am Platz in den einen breiten Raum einnehmenden Rügen über Juda. Das „Wehe“ über das Volk würde uns tiefer erfassen, wenn nicht sein Reim *hôj gôj*[1]) auf eine Aeusserlichkeit ablenkte. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass in diesen Dingen Jesajas Volksgenossen anders als wir urtheilten und fühlten. Abgesehen von der nach unserer Empfindung mit dem Gegenstand nicht immer harmonierenden Form, sind die Strafreden nicht selten breit in Wiederholungen, denen nur der bewundernswerthe Wechsel des Ausdruckes das Ermüdende benimmt. Daneben macht sich in eben jenen Reden ein Mangel an psychologischer Individualisierung der Volksgruppen, von welchen und zu welchen der Prophet redet, fühlbar. „Mörder“ und „Diebesgenossen“, „Sodomsrichter“ und „Volk von Gomorra“ sind doch für Juda, sein Volk und seine Obersten, nur schematische Epitheta, die, weil sie zugleich in der Verallgemeinerung hyperbolisch sind, eben dadurch abschwächend wirken.

Als Bussprediger ist Jesaja unter den Propheten nicht unbedingt der grösste. Er ist in der Form nicht einfach genug dazu. Und von der Form abgesehen — Hosea hat tiefer als er den Ausgangspunkt der Sünde gezeichnet in dem Mangel des Erfassens der göttlichen Liebe, Jeremia eindrucksvoller vor der Sünde gewarnt durch das Mitgefühl mit den Sündern. Jesaja steht aber doch unter anderm Gesichtspunkt auch in der Busspredigt höher als sein Vorgänger Hosea, insofern dieser fast ausschliesslich die Sünde der Abgötterei betont, während Jesaja als Forderung der göttlichen Erhabenheit sittliche Leistungen hervorhebt — darin mehr dem Propheten Amos verwandt — und, auch wo Götzendienst nicht vorliegt, die innerliche Hohlheit und die Gleichgiltigkeit gegen Gott

---

1) c. 1,4.

geisselt. In Verinnerlichung der Forderungen Gottes überragt Jesaja auch wieder den ältern Propheten Amos.

Voller aber als in der eigentlichen Busspredigt offenbart sich Jesajas von keinem andern seiner Berufsgenossen übertroffene Grösse als Prophet wie als Schriftsteller in der packenden Gewalt, womit er zu entwickeln und zu schildern weiss, welchem Ende die gegenwärtigen Verhältnisse seines Volkes zustreben und worauf es ankomme, um in dem Ende zu retten was einer Rettung werth und fähig ist. Hier bekundet sich die ganze Macht seiner Persönlichkeit: ohne Furcht vor Menschen und Hoffnung auf Menschen verwirft er im Kampfe gegen die Mächtigen des Landes als eitel und widergöttlich was an menschlichen Mitteln anscheinend dem Untergang Judas hätte vorbeugen können, und befiehlt, mit entschlossenem Preisgeben an das unaufhaltsame Verderben die Hoffnung allein auf eine göttliche Errettung zu setzen, die ohne des Volkes Zuthun einen Rest aus dem Gericht hervorgehen lassen wird. Hier, wo Jesaja nicht in dem gleichmässigen Geleise der immer sich wiederholenden Strafpredigt einhergeht, sondern in jedem gegenwärtigen Moment eine neue, aus eben diesem resultierende Gestalt des von der Zukunft Erwarteten erfasst, ist die Kunst seiner Rede der Uebermacht des Gedankens untergeordnet, dient nur dazu, um dem von ihm mit voller Klarheit erfassten Zukunftsbild auch für Hörer und Leser den deutlichen Ausdruck zu geben. Mit wenigen festen Strichen zeichnet er das Bild der einbrechenden Völkermasse und der Bestürzung in Juda. Nicht minder weiss er in Vergleichungen das mit den Sinnen nicht Wahrnehmbare zu vergegenwärtigen, das als das treibende Moment in jenen Ereignissen oder als ihr Ergebniss sich geltend macht, den Schlag der Gottheit wie das Licht der Erlösten. Der Zug Jesajas geht in die Höhe, nicht in die Tiefe, in die Region der göttlichen Pläne mit den Menschen, weniger in das Wesen des menschlichen Verhaltens gegen die Gottheit. Innerhalb der Busspredigten wirkt desshalb am ergreifendsten das Klagelied vom Weinbergbesitzer und seinem Weinberg, und zwar durch die Schilderung dessen, was der Besitzer, nämlich Jahwe, gethan hat für den Weinberg, d. i. Israel.

Das Grundthema Jesajas ist von ihm selbst oder wahr-

scheinlich von einem Redactor seiner Aussprüche nicht richtig oder doch nicht vollständig angedeutet worden durch die Voranstellung einer wie ein Programm lautenden Straf- und Busspredigt am Anfang der ersten und ältesten Sammlung des Buches.[1]) Das Bussethun ist nur ein einzelnes Moment in dem Grundgedanken: „Ein Rest bekehrt sich,“ wonach Jesaja schon in den Anfängen seiner Wirksamkeit einem Sohne den Namen gab. Das gegenwärtige Israel, als Ganzes nichts taugend, muss herabgebracht werden auf einen Rest, welcher der Bekehrung fähig ist. Dazu sendet Jahwe seine Gerichte, dazu offenbart er am Ende die Fülle seines Heiles, die den bekehrten Rest in ein Reich neuen, bisher ungeahnten Friedens führt. Wenn Jesaja in seiner Berufungsvision[2]) mit Bestürzung einen zur Verstockung und in's Verderben treibenden Busseruf als seine Aufgabe vernimmt, so zeigt das nur, wie wenig gerade dieser Ruf, der ihm als ein Zwang erscheint, seiner dem Lichte zustrebenden Natur entspricht. Die hier gegebene Formulierung seiner Aufgabe ist charakteristisch für das Wesen des Prophetenthums: nicht was er gerne reden würde und am besten reden könnte, fühlt er als das seiner Predigt zunächst Bestimmte, sondern was seinem Charakter widerstrebend erscheint. Es geht trotzdem ein freudiger, siegesgewisser Zug durch die Rede des Propheten. Wo er diesem nachgehen darf, entfaltet sich seine ganze Kraft und Grösse. Man hat darüber verhandelt, ob Jesaja der Prophet der Hoffnung oder des Glaubens zu nennen sei. Die erstere Bezeichnung hat man gemeint, ihm absprechen zu müssen auf Grund der neuerdings vorgetragenen Zweifel an der Echtheit der messianischen Stellen. Auch wenn diese mit ihrer strahlenden Hoffnungsfülle von Jesaja nicht herrühren sollten, wäre er dennoch hoffnungsvoll. Aber allerdings der Glaube ist seine Grundstimmung und seine Stärke, während seine Hoffnung nicht zu allen Zeiten auf derselben Höhe gestanden hat. Mit den Worten: „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ und: „Wer glaubt, der flieht nicht“ predigt Jesaja seinen Volksgenossen als das einzig Rettende das auch ohne Hoffnungsblick unerschütterte Festhalten an der auf Gott gesetzten Zuversicht,

1) c. 1. 2) c. 6.

nämlich darauf, dass Gott trotz alles dessen, was im Wege steht, seinen Plan in Israel zur Verwirklichung bringen werde. In diesem Punkt ist Jesaja, wenn man von seiner nationalen Schranke absieht, neutestamentlicher als irgendein anderer unter den Propheten. Jesajas Glaube ist aber — vielleicht nur mit Ausnahme einer einzelnen Episode[1]) — gerichtet auf die Errettung eines in Israel verbleibenden Restes, die er erwartet, auch wo er sie nicht sieht, ist also nicht ohne Hoffnung.

Es ist nicht bedeutungslos, dass vor Andern Jesaja den Gottesnamen „Heiliger Israels“ zur Bezeichnung des in Israel verehrten erhabenen Gottes nicht selten gebraucht und dass er ihn unter den alttestamentlichen Schriftstellern zuerst gebraucht, ihn vielleicht gebildet hat. Die Majestät Gottes, die sich in der Leitung Israels bethätigt und darin endlich zur vollendeten Entfaltung kommen wird, ist ein dem Propheten mehr homogener Gedanke als das liebevolle Eingehen der Gottheit auf die Noth des von der Sünde in seiner Kraft gebrochenen Volkes. Diesem gegenüber hat Jesaja, weil ihm das Verständniss des Mitgefühls fehlt, nur Zorn, der nicht fördert. Was bei ihm fördernd wirkt, ist die Gewissheit der Hilfe, die bereit ist für Den, der sie ergreifen will. Jahwes Grösse, weniger seine Gnade, erfüllt den Geist dieses Propheten, dem am meisten unter den alttestamentlichen Gottesboten das Prädicat des Erhabenen zukommt.

Jesaja ist, wie schon Andere gesehen haben, eine cholerische Natur. Die Geduld der Liebe gebricht ihm und bleibt ihm unverständlich. Desshalb hat seine Predigt nicht zu allen Zeiten ein bestimmtes Programm unverändert festgehalten, sondern ist beeinflusst worden durch die Verhältnisse, die gerade im Moment seinen Feuereifer entzündeten. Aber auf eben dieser feurigen Natur beruht die Energie des Eintretens für den Willen Jahwes, der unter wechselnden Aeusserungen doch in seinem Ziel als sich gleich bleibend erkannt wird, und hierauf gründet sich die nicht wankende Energie des Glaubens.

1) c. 22,1—14.

Zweites Capitel.

Buch Jesaja Capitel 1—12: Die Sammlung der Weissagungen über Juda und Jerusalem.

§ 88. 1.

Der erste Theil des Buches Jesaja, welchem charakteristisch ist, dass er mit einer einzigen Ausnahme nur von dem Reiche Juda handelt oder doch ausdrücklich nur an dieses sich wendet, zerfällt in zwei grössere, anscheinend unabhängig von einander redigierte Gruppen einzelner Reden und Aussprüche.[1]) Die zweite ist wenigstens im allgemeinen deutlich chronologisch geordnet. Die erste ist ihr schwerlich mit Bezug auf die Zeit der einzelnen Reden sondern wohl desshalb vorangestellt, weil sie, eine Sammlung von Strafreden an Juda, mehr allgemein gehalten ist. Keinenfalls ist die zweite Gruppe in der Gestalt, wie sie uns vorliegt, von Jesaja zusammengestellt worden; denn sie enthält einzelnes Nichtjesajanisches. Wahrscheinlich gilt dies ebenfalls von der ersten Gruppe. Es kann sich dann um Jesajanische Redaction dieser beiden Sammlungen als solcher nur insoweit handeln als darin etwa ältere Sammlungen zu Grunde liegen, die Jesajanisch waren.

Eine Ueberschrift am Anfang des ganzen Buches[2]) bezeichnet das Folgende als „Gesicht Jesajas, des Sohnes des Amoz, das er schaute über Juda und Jerusalem“. Dies kann sich nicht auf das ganze Buch Jesaja beziehen, für das die Begrenzung auf Juda und Jerusalem nicht passen würde. Die Ueberschrift gilt nur dem ersten Theile.[3]) Jene soeben aus ihr angeführten Worte könnten etwa von Jesaja selbst herrühren. Nicht anzunehmen ist dies dagegen für die weiter hinzugefügte zeitliche Bestimmung: „in den Tagen Usias, Jotams, Ahas', Hiskias“, da sich Weissagungen aus Usias und Jotams Zeit in dem Buche Jesaja überhaupt nicht nachweisen lassen. Die Angabe der Ueberschrift scheint also nur aus dem Umstand gefolgert zu sein, dass Jesaja nach seinem eigenen Zeugniss im Todesjahr des Königs Usia zum Propheten berufen wurde.[4]) Am wahrscheinlichsten ist, dass die ganze

---

1) c. 1—c. 5 (oder c. 2—c. 5) und c. 6—c. 12. 2) c. 1,1.
3) c. 1—c. 12. 4) c. 6,1.

Ueberschrift erst von einem spätern Herausgeber vorangestellt wurde, sei es von dem Redactor des ersten Theiles des Buches Jesaja [1]), sei es von einem solchen, dem bereits der erste Theil abgeschlossen vorlag.

Den Anfang der Reden bildet eine Strafpredigt an Juda und Jerusalem, die in mindestens drei Abschnitte zerfällt [2]), gewiss nicht eine einzige in dieser Form gehaltene Rede, wie man früher meist angenommen hat [3]), sondern ein Complex von Bruchstücken oder Auszügen aus verschiedenen Reden, die sich auf verschiedene Verhältnisse beziehen. Der Prophet selbst oder auch ein Späterer stellte sie zu einem Ganzen zusammen als eine Summe der Anklagen gegen Juda. Für Jesaja selbst als Redactor des Ganzen lässt sich geltend machen die Kunst der Composition, die trotz der Verschiedenheit des Einzelnen einen einheitlichen Eindruck hervorbringt.[4]) Nicht zu verkennen ist ein den unmittelbar folgenden Strafreden verwandter Charakter dieser ersten. Sie könnte in einzelnen ihrer Elemente zusammen mit jenen einer ältern kleinen Sammlung angehört haben. Aber als Ganzes ist sie bei dem zeitlichen Abstand, der anscheinend zwischen einem ihrer Abschnitte und allen andern Bestandtheilen des Buches „über Juda und Jerusalem" besteht, erst nachträglich vorangestellt worden, sei es nun von Jesaja, sei es von einem spätern Redactor eben dieses Buches. Jedenfalls wurde sie an den Anfang gesetzt, um die Schrift programmartig zu eröffnen. Die in ihr enthaltenen Anklagen gegen Juda und Jerusalem sollen hingestellt werden als der Hauptinhalt der Verkündigung Jesajas. Unbedingt sich Widersprechendes steht in den einzelnen Abschnitten dieser „Rede" nicht. Aber die einzelnen Theile geben doch kein einheitliches Bild: allgemeines Kranksein des Staatskörpers in dem von Fremden verwüsteten Lande,

---

1) c. 1—c. 12.

2) c. 1,2—9; v. 10—20; v. 21—31; der zweite und namentlich der dritte Abschnitt sind wohl schon Compositionen.

3) Dagegen unter den Neueren nach Koppe's Vorgang besonders Stade, Cornill, Cheyne, Marti, welche die Zusammenstellung der einzelnen Theile einem nachjesajanischen Redactor zuschreiben; so auch Duhm mit weniger bestimmter Unterscheidung einzelner Theile.

4) Dillmann, Giesebrecht.

äusserliche Häufung der Opfergaben an Jahwe bei Verderbtheit der Sitten und der Rechtspflege, Götzendienst unter Bäumen und in Gärten. Der erste Abschnitt kann wegen der Schilderung: „euer Land eine Wüste, eure Städte mit Feuer verbrannt“ keinenfalls vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg unter Ahas geschrieben sein. Wahrscheinlich bezieht er sich, da wir von einer derartigen Verwüstung durch jenen Krieg nicht wissen, auch die Ephraimiten nicht wohl als „Fremde“ bezeichnet werden konnten, auf die Invasion Sanheribs unter Hiskia, auf die sonst in dem Buch „über Juda und Jerusalem“ nicht hingewiesen wird. Die andern Absätze könnten früherer Zeit angehören.

Auf diese einleitende „Rede“ folgt ein fortlaufender und abgerundeter Zusammenhang strafender Predigt[1]), der aber sicher nicht eine einzige Rede darstellt. Die neue Ueberschrift dieses Redecomplexes: „Das Wort, welches schaute Jesaja, der Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem“ befremdet nach dem Vorausgehenden und zeigt, dass dieses erst später seine einleitende Stelle erhalten hat. Das wohldisponierte Ganze der zweiten „Predigt“ ist aus Elementen verschiedener Reden zusammengestellt. Mehrfach hebt der Redende neu und übergangslos an, am deutlichsten mit der ausdrücklichen Einführung eines dritten Abschnittes: „Und es sprach Jahwe“.[2])

Der Complex beginnt[3]) mit einem Ausblick auf die Erhöhung des Berges Zion am Ende der Tage. Zu ihm werden alle Völker strömen, fragend nach Jahwe, der in jener Zeit unter den Völkern Recht spricht zur Beschaffung allgemeinen Friedens. Eben diese Verheissung findet sich mit wenig verschiedenem Wortlaut auch in der Schrift Micha.[4]) Die Stelle bei Micha ist keinenfalls von der Jesajastelle, so wie diese uns jetzt vorliegt, abhängig. Nicht nur sind die „vielen“ Völker im Buche Micha gewiss ursprünglicher als das einmalige, vielleicht später eincorrigierte „alle Völker“ bei Jesaja, sondern der Text Michas bietet noch einen offenbar zu dieser Verheissung gehörenden Vers[5]), der bei Jesaja fehlt. Dass Micha den Propheten Jesaja citiert habe, ist an sich nicht

1) c. 2—c. 4. 2) c. 3,16. 3) c. 2,2—4. 4) Mich. 4,1—3.
5) Mich. 4,4.

unmöglich, immerhin aber wenig wahrscheinlich, da diese Propheten Zeitgenossen waren. Noch weniger lässt sich annehmen, was nach dem Textverhältniss näher liegen würde, dass Jesaja in diesem Zusammenhang den Propheten Micha citiere, da die unmittelbar sich anschliessende Rede Jesajas aus der Zeit des Königs Ahas herzurühren, Micha aber erst unter Hiskia aufgetreten zu sein scheint. Desshalb haben Viele geglaubt, annehmen zu sollen, dass diese Verheissung von Jesaja und ebenso von Micha aus einem frühern Propheten entnommen worden sei.[1] Sie fängt mit „und" an, ist aber im Buche Jesaja keinenfalls die Fortsetzung des Vorhergehenden, wozu sie durchaus nicht passt. Eine spätere Einschaltung ist sie dagegen nicht so unverkennbar, wie manche Andere meinen; die unmittelbar darauf folgende Aufforderung an das Haus Jakob, im Lichte Jahwes zu wandeln[2], weist inhaltlich in nicht gerade unmöglicher oder unverständlicher Weise zurück auf das vorher verheissene Wandeln der Heiden in Jahwes Wegen. Die formelle und auch inhaltliche Härte der Ueberleitung, die nicht zu verkennen ist, liesse sich begreifen, wenn eben der Anfang ein Citat wäre. Jene Aufforderung wird weiterhin damit als nothwendig begründet, dass das gegenwärtige Haus Jakob voll Abgötterei ist.[3] Das im Citat vorangestellte lichte Bild würde also zur gegensätzlichen Hervorhebung der im Folgenden ausführlich gerügten schlechten Gegenwart dienen. Sieht man die vorangestellte Verheissung vom Berge Zion als eine spätere Zuthat an, so entbehrt jedenfalls die folgende Strafrede eines Anfangs, mag man nun die Ueberleitung von der Verheissung zu der Strafpredigt[4] als ein späteres Bindeglied streichen oder nicht. Ein Redactor müsste den ursprünglichen Anfang weggelassen haben, um an seiner Stelle für ein fremdartiges Stück Platz zu gewinnen.

Trotz alle dem lässt sich aber die Annahme eines Citates schwerlich aufrecht erhalten. Der Wortanklang der Ueberleitung *nēlĕkāh bĕ-'ôr* „lasst uns wandeln im Lichte" an *nēlĕkāh bĕ-'or(ḥotāw)* „lasst uns wandeln in seinen Wegen" des ‚Citates'[5] kann nicht zufällig sein, ist aber so äusserlich und gesucht,

---

1) So die meisten ältern Kritiker. 2) v. 5. 3) v. 6. 4) v. 5.
5) v. 3.

dass ich zweifle, ob dem Propheten Jesaja dieser Mangel an Geschmack zuzutrauen ist. Die spätern Sammler dagegen haben oft nach Stichworten zusammengestellt. Handelt es sich nicht um ein Citat, so kann die Verheissung aus anderm Jesajanischen Zusammenhang oder auch etwa aus einem andern alten Propheten von einem Herausgeber hierher gestellt und mit dem Folgenden durch die Ueberleitung in Verbindung gesetzt worden sein. Ein Grund zu der Annahme, dass die verheissende Stelle spät sei [1]), scheint mir in der Erwartung der Bekehrung vieler oder auch aller Völker zu dem auf dem Zion wohnenden Gott nicht vorzuliegen.[2]) Wenn auch die Erwartung der Bekehrung aller Völker erst seit dem unbekannten exilischen Propheten im Schlusstheil des Buches Jesaja allgemein verbreitet war, so kann doch vereinzelt schon ein älterer Prophet sie ausgesprochen haben, und wenn Jesaja an andern Stellen nur von der Bekehrung einzelner Völker redet, so schliesst das nicht aus, dass er die Hoffnung auf Bekehrung vieler oder aller Völker hegte und an den andern Stellen die einzelnen nur als ihre Repräsentanten nannte. Dass es in der That so liege, finde ich sehr wahrscheinlich, da man nicht einsieht, warum Jesaja gerade bestimmte einzelne Völker, die Aegypter und Assyrer und etwa auch die Aethiopen, als der Bekehrung zu Jahwe zugänglich angesehen habe. Was aber seine Hoffnung war, konnte auch die irgendeines andern unter den ältern Propheten sein.

Auf das zeitliche Verhältniss Jesajas zu Micha ist für die Beurtheilung dieser Stelle bindende Rücksicht nicht zu nehmen, da ihre Ursprünglichkeit auch im Zusammenhang Michas zweifelhaft ist.[3]) Dass sie in der Schrift Micha besser und vollständiger erhalten ist, kann an sich gegen Jesajanische Herkunft nicht unbedingt entscheiden. Wegen der Zusammenhangslosigkeit dieser Stelle sowohl bei Jesaja als bei Micha lässt sie sich mit einiger Sicherheit keinem der beiden Propheten zusprechen.

Die auf diese Verheissung folgende Strafrede hat drei

---

1) So nach Stade's Vorgang Cornill, Wellhausen (zu Micha 4,1—4), Cheyne, Nowack (zu Micha 4,1—4), Marti.

2) Ebenso Duhm, Kittel. 3) S. unten § 135.

Wenden [1]), einen allgemein gehaltenen Theil und zwei specialisierende. Nach dem ersten Theile ziehen Götzendienst und Ueppigkeit den Gerichtstag Jahwes herbei über alles Hohe und Erhabene. Das Gericht wird als unmittelbar von Jahwe ausgehend dargestellt, einer Vermittelung durch Menschen nicht gedacht, wie in Jesajas Weissagungen aus Ahas' späterer Zeit der Ausführung des Gerichtes durch die Assyrer. Unser Abschnitt ist also älter. Der die erste Wende schliessende Vers [2]), der in einer für den Zusammenhang wenig passenden sentimentalen Stimmung menschliche Vermittler des Gerichtes voraussetzt und sie zur Milde mahnt, fehlt in der alexandrinischen Uebersetzung und ist sicher eine Glosse.

In der zweiten Wende stellt der Prophet dar, wie die gegenwärtigen Verhältnisse, wo ein Kind und Weiber über das Volk herrschen und seine Leiter es in die Irre führen, immer mehr die Beseitigung alles Stützenden und Haltenden, d. h. der Stützen des Staates [3]), aus Juda bewirken werden. Die Töchter Zions werden in der dritten Wende den im Staate waltenden Männern gegenübergestellt. Jene sollen um ihrer Hoffahrt und Putzsucht willen das Gericht der Vereinsamung erleben in dem durch den Krieg seiner jungen Mannschaft beraubten Lande. — Die detaillierte Beschreibung des Frauenputzes dem Jesaja abzusprechen [4]), liegt in dem Inhalt ein Grund nicht vor. Unbedingt nothwendig ist dies Stück aber im Zusammenhang nicht, und ästhetisch kann Jesaja durch die Streichung der unschön gehäuften Schmuckgegenstände nur gewinnen.

Am Schluss [5]) des Redecomplexes wird wieder die Hoffnung des Anfangs geltend gemacht in einer Schilderung der Zeit, wo der übrig Gebliebene auf dem Zion und der Verschonte in Jerusalem heilig genannt werden wird. Die Darstellung dieses verheissenden Schlusses ist vielfach dunkel. Die Bilder entbehren der Anschaulichkeit, die Sprache der Kraft; nament-

---

1) c. 2,5—22 (21); c. 3,1—15; c. 3,16—4,1. 2) c. 2,22.

3) c. 3,1b ist eine unrichtig erklärende Glosse.

4) Nach Duhm c. 3,18—23 (und v. 25 f.) nichtjesajanisch; ebenso Cheyne, Marti.

5) c. 4,2—6.

lich der Schluss fällt ganz matt ab. Auffallend ist für Jesaja die Vorstellung von den „zum Leben Aufgeschriebenen", auch die von dem „Geiste des Gerichtes und der Vernichtung", ebenso die Voraussetzung der „Versammlungsorte" Jerusalems. Zweifel an der Jesajanischen Herkunft dieses Stückes [1]) oder doch einzelner Bestandtheile desselben [2]) scheinen mir mehr berechtigt zu sein als für das Verheissungswort des Anfangs. Dies Schlusswort kann von einem Spätern angefügt sein zu dem Zweck, am Ende der Gerichtsdrohung den Trost der Errettung nicht fehlen zu lassen. Hat man aber den verheissenden Schlusstheil aufzugeben, so verliert es noch mehr an Wahrscheinlichkeit, dass die correspondierende Verheissung am Anfang [3]) dort von jeher gestanden hat.

Der ganze zweite Redecomplex, soweit er Jesajanisch ist, scheint der Zeit des Königs Ahas anzugehören. Auf diesen passt am besten die Erwähnung des „Kindes" als Herrscher [4]), da er zwanzigjährig König wurde; keiner der andern Abschnitte deutet nothwendig auf eine andere Zeit.

Die Reihe der Strafpredigten schliesst mit einem dritten Complex [5]), eingeleitet durch ein Klagelied in der Form einer Allegorie von Jahwe und von seinem Weinberg, der Herlinge statt der Trauben liefert. Darauf folgt ein sechsfacher Weheruf über die Sünder im Volke Jahwes, auslaufend in die Drohung des Gerichtes. Zu dessen Vollzug pfeift Jahwe von dem Ende der Erde ein Volk herbei; eilends kommt es, keiner müde und keiner strauchelnd unter seinen Schaaren. — Auch hier werden die drei selbständigen Theile des Ganzen: Klagelied [6]), Weheruf [7]), Schilderung des herbeigerufenen Volkes [8]), aus verschiedenen Reden zusammengestellt worden sein. Die Strafdrohung am Schluss gehört deutlich einer Zeit an, als man das Kommen der Assyrer erwartete. Diese Drohung ist nach dem Ende des zweiten Abschnittes auffallend, wo auf ein direct von Gott ausgehendes Gericht verwiesen wird, und stammt wahrscheinlich aus späterer Zeit als die beiden ersten Abschnitte. Man hat vielfach gemeint [9]), dass diese Ankündigung einen passenden

---

1) Nach Duhm, Cheyne, Marti unecht.
2) Stade, Kittel. 3) c. 2,2—4. 4) c. 3,12. 5) c. 5. 6) v. 1—7.
7) v. 8—24. 8) v. 25—30. 9) Zuerst Ewald.

Schluss bilde zu einem an anderer Stelle folgenden Drohwort gegen Ephraim.[1])

2. § 89.

Eine zweite Gruppe von Reden oder Redecomplexen wird eingeleitet durch eine Vision, die einzige des ganzen Buches Jesaja: Jahwe, umgeben von den Seraphim, beruft Jesaja zu seinem Boten.[2]) Die Vision fällt nach ausdrücklicher, mit dem folgenden Bericht zusammenhängender überschriftlicher Angabe in das Todesjahr Usias, also in frühere Zeit als die vorhergehenden Redestücke. Die Niederschrift aber dieser Berufungsgeschichte ist nicht vor der Zeit des Königs Ahas erfolgt. Erst nach längerer Wirksamkeit konnte Jesaja als die ihm von Gott bei der Berufung zugewiesene Aufgabe eine Predigt erkennen, die zur Verstockung dienen werde „diesem Volke“. Mit dem Volk ist nach Jesajas sonstigem Sprachgebrauch das Volk Juda gemeint. Dessen Augen soll die Predigt stumpf und seine Ohren taub machen. Desshalb erwartet Jesaja in diesem Abschnitt vollständige Verödung des Landes, wie er sie sonst erst seit der Bedrohung durch die Assyrer voraussieht. Das Anfangen der prophetischen Thätigkeit mit der Erkenntniss ihrer Erfolglosigkeit wäre psychologisch kaum denkbar; wohl aber ist es durchaus erklärlich, dass Jesaja die in der Folge erfahrene Wirkung seiner Predigt hernach als schon in dem ihm ertheilten göttlichen Auftrag beabsichtigt erkannte und diesen Auftrag dann in dem Lichte jener neuen Erkenntniss darstellte. — Der Schluss des dem Propheten ertheilten Auftrags wandelt, in Widerspruch mit der vorausgehenden Drohung gänzlicher Vernichtung des Volkes, unerwartet und unvermittelt das Bild des gefällten Baumes, von dem ein Stumpf übrig bleibt, zu einer verheissenden Darstellung um, indem dieser Stumpf als „heiliger Same“ bezeichnet wird.[3]) Dies ist sicher ein späterer Zusatz. Sein Verfasser hat richtig bemerkt, dass dem in der Vision ertheilten Auftrag eine Einschränkung

---

1) c. 9,7—10,4, wozu aber nur c. 5,26(25c)—30(29) der Schluss sein können; v. 25ab (Giesebrecht, Cheyne) und vielleicht auch v. 30 (Cheyne) sind nichtjesajanische Zuthat, hinzugefügt nach Abtrennung dieses Stückes von seiner ursprünglichen Stelle.

2) c. 6. 3) v. 13c, fehlt in LXX.

der Drohung fehlt, die Jesaja sonst fast nirgends unterlässt: das Uebrigbleiben eines Restes. Jesaja konnte aber sehr wohl die drohende Verkündigung, die zunächst wichtigste, als seine eigentliche Aufgabe allein geltend machen.

Sollte das Buch des „Gesichtes über Juda und Jerusalem“, soweit es von Jesaja herrührt, als ein einheitliches von ihm selbst geordnet worden sein, so geschah es, abgesehen von der summarischen Angabe des Inhaltes seiner Predigt am Anfang, nach der Folge, in der er die einzelnen Stücke redigierte, jedenfalls nicht nach der Zeit, auf die sie sich beziehen. Er rückte dann die Berufungsvision an diese Stelle, um mit ihr nach den Strafreden die eigentlichen Weissagungsreden zu eröffnen. Aber die Stellung der Berufungsvision, die auch dann noch immer auffallend ist, wird einfacher verständlich durch die Annahme, dass hier eine neue selbständige Sammlung beginnt, der erst später die der Strafreden vorangestellt wurde.

Die Weissagungen der zweiten Sammlung folgen, so weit sie sich datieren lassen, in genau chronologischer Ordnung. Sollte sich — wie Andere annehmen — vereinzelt eine Abweichung von dieser Ordnung finden, so dient dies doch nur dem Zweck, die inhaltlich verwandten Gruppen zusammenzustellen. Der Zurückführung der Anordnung auf Jesaja selbst steht ein Bedenken kaum entgegen. Jedenfalls muss die Reihenfolge aufgestellt worden sein von einem der Zeit und dem Kreise Jesajas Angehörenden oder nahe Stehenden; denn bei dem Mangel an geschichtlichem Verständniss der spätern Sammler von Prophetenworten ist kaum anzunehmen, dass hier einer unter ihnen mit sicherer Hand das Richtige getroffen haben sollte. Wohl aber muss bezweifelt werden, dass die uns vorliegende Redaction der einzelnen Redecomplexe der Zeit Jesajas angehört. Spätere Redactoren haben hier also, wie es scheint, eine neue Sammlung geschaffen mit Benutzung einer ältern direct oder indirect Jesajanischen.

Den Anfang nach der Berufungsvision machen Weissagungsworte aus der Zeit des Königs Ahas. An ihrer Spitze steht eine durch eine Erzählung der Situation eingeleitete und verdeutlichte Verkündigung an Ahas [1]): nach den Jahren des Heran-

---

1) c. 7.

wachsens eines demnächst geborenen Kindes ist zu berechnen zuerst die Befreiung des Landes von den im Augenblick drohenden Königen Ephraims und Syriens und darnach die Verwüstung durch die einbrechenden Aegypter und Assyrer. Dass auch unter diesen Gefahren Gott sein Volk nicht verlassen werde, besagt der dem Kinde beigelegte Name Immanuel „Gott mit uns.“ — Die erzählende Einleitung dieses Stückes, so wie sie uns vorliegt, rührt nicht von Jesaja selbst her. Sie fängt an mit einem Bericht über den syrisch-ephraimitischen Feldzug gegen Juda, wobei der Ausgang dieses Krieges vorweggenommen wird, während die darauf folgende Unterredung Jesajas mit Ahas schon in den Anfang des Krieges fällt. Da jener Bericht mit geringer Modification ebenso im Königsbuch und zwar an passenderer Stelle steht, wird er von dorther entnommen sein. Ferner ist die Ueberleitung von der Erzählung der Unterredung mit Ahas zu dem „Zeichen“ des Immanuel undurchsichtig. Dagegen machen die in der Unterredung enthaltenen Worte Jesajas durchaus den Eindruck der Echtheit. Nur komme ich über ein schon von anderer Seite geäussertes Bedenken gegen die Anerbietung eines Zeichens hoch von oben oder aus der Tiefe der Scheol zur Ermuthigung des verzagten Ahas nicht hinaus. Die Worte lauten so, als ob Jesaja dem König die Wahl des Zeichens frei stellte, was kaum anzunehmen ist. Auch würde dann der Tadel der ablehnenden Antwort des Königs, da sie unter diesen Umständen nicht unberechtigt wäre, nicht passen. Die Anerbietung eines Zeichens mag von dem Propheten, der auf Grund seiner Mission ihrer Bestätigung gewiss sein konnte, wohl erfolgt sein; sie lautet in der Form ganz Jesajanisch. Aber sie bedurfte zu ihrer Berechtigung einer einschränkenden Erläuterung, die Jesaja schwerlich unterlassen haben wird. Trotz dieser Zweifel an der Ursprünglichkeit und Correctheit der erzählenden Einleitung ist ihre Angabe der Veranlassung der hier gegebenen Aussprüche und Weissagungen Jesajas durch den syrisch-ephraimitischen Krieg (735 v. Chr.) unverkennbar richtig. Ebenso war der Erzählende offenbar gut unterrichtet über die in der alttestamentlichen Geschichtschreibung sonst nicht bezeugten Absichten der Verbündeten, die in Juda einen Aramäer als Vasallenkönig einsetzen wollten. Die auf die Erzählung

folgenden eigentlichen Weissagungsworte sind durch einige deutlich erkennbare Glossen exegesiert worden.[1]) Die Zusammenfügung ist wenigstens an einer Stelle sehr lose, sodass die Gedankenentwickelung unklar bleibt.[2])

In den nächstfolgenden Partieen[3]) wird das überfluthende Hereinbrechen der Assyrer, wie es näher und näher kommt, zuerst über Damascus und Ephraim, dann auch über Juda, immer bestimmter geschildert, sowie das thörichte Verhalten der Parteiungen, die in Juda bestehen, und der auf Nichtiges hoffenden Angehörigen des Volkes. Es scheint hier überall die Zeit vorausgesetzt zu sein, wo Ahas sich schon durch Tributleistungen von Assyrien abhängig gemacht hatte. Die zuerst auch Aegypten gegenüber gehegte Befürchtung lässt der Prophet jetzt fallen. Von Assyrien allein erwartet er die Hinausstossung in dichte Finsterniss. Darnach erfolgt der Aufgang grossen Lichtes, wenn Jahwe am Schlachttag das auf der Schulter seines Volkes lastende Joch zerbrechen wird durch die Sendung eines Herrscherkindes. Als Wunder-Rath, Helden-Kämpfer, Beute-Vater, Friedens-Fürst bringt dies Kind nach dem Kampf eine Friedensherrschaft, die ohne Ende auf Davids Thron und in Davids Reiche bestehen wird.

Der Anfang[4]) dieses ganzen Abschnittes oder besser dieser Sammlung ist, obgleich es nicht an Berührungspunkten der einzelnen Aussprüche fehlt, sehr wenig zu einem zusammenhängenden Ganzen redigiert worden. Wir haben hier einzelne Notizen vor uns, zum Theil in der Art von Epigrammen. Dass Jesaja sie so lose neben einander stellte, erscheint zweifelhaft bei der Sorgfalt, mit der er die einzelnen Stücke der Strafreden redigiert hat. Ist aber die Zusammenstellung nicht von ihm selbst, so doch von einem ihm nahe Stehenden, denn die Fragmente gehören unverkennbar ein und derselben Stimmung und Zeit an.

Die messianische Stelle mit der zu ihr gehörenden Einleitung[5]) ist jünger als das Vorhergehende. Aber ich sehe keinen Grund zu dem Urtheil, dass diese Weissagung dem Jesaja abzusprechen und mit den unmittelbar voranstehenden, als

---

1) v. 8b und die Erwähnung des „Königs von Assur" v. 17. 20.

2) v. 15—17, auch wenn man entweder v. 15 oder v. 16 streicht.

3) c. 8,1—9,6. 4) c. 8,1—18. 5) c. 8,19—9,6.

eine eingeschaltete Klammer verstandenen Worten für ein nachexilisches Gebilde zu halten sei.[1]) In der Schilderung des Messias ist nichts, was für Jesaja unmöglich wäre. Die Verkündigung seines Auftretens zur Beseitigung eines auf dem Volke lastenden Joches oder auch nach Beseitigung dieses Joches passt auf die Zeit, wo tributäre Abhängigkeit von Assyrien Juda bedrückte. Die als Introitus der messianischen Verheissung vorangestellte specielle Rücksichtnahme auf das gegenwärtige Unglück der nördlichen und östlichen Districte Ephraims lässt kaum eine andere Erklärung zu als die Beziehung auf die Eroberung der genannten Gegenden durch Tiglatpileser (734 v. Chr.). Dies Ereigniss würde aber ein Späterer kaum hervorheben, für den es durch andere, tiefer eingreifende Heimsuchungen überholt worden war. Ein einzelnes Wort in der Schilderung der zerstörten feindlichen Kriegsrüstung, das wir vielleicht zufälliger Weise nur aus nachbiblischem Sprachgebrauch zu erklären im Stande sind[2]), kann für sich allein nicht späte Abfassungszeit beweisen.

In den der messianischen Verheissung voranstehenden Versen, welche die gegenwärtige Rathlosigkeit und das erlebte Unglück darstellen, finden sich allerdings verschiedene Dunkelheiten. Noch mehr bleibt unverständlich, wo und wie die Rede von der bestehenden Unglücksnacht eines Theiles des Volkes übergeht in die Verkündigung eines grossen Lichtes, da dieses doch wohl dem Gesamtvolk aufgehend gedacht wird. Und wenn man das jetzt in Finsterniss wandelnde Volk, welches das grosse Licht schauen wird, noch nach dem Vorhergehenden von den nördlichen Districten Ephraims verstehen wollte, dann käme wieder unvermittelt die Verheissung des zukünftigen Davididen, von dem doch zu sagen wäre, dass er auch das Reich Ephraim angehe. Desshalb wird kaum anzunehmen sein, dass wir den Zusammenhang der messianischen Stelle in voller Integrität besitzen.

Durchaus selbständig ist der folgende Abschnitt, der ein

---

1) So nicht ohne Zurückhaltung Cheyne, bestimmter Marti für c. 8,23b—9,6 nach dem Vorgang Hackmann's in der Beurtheilung von c. 9,1—6, nachdem schon früher Stade (Geschichte I, S. 596 Anmkg. 2) c. 8,23—9,6 für einen „spätern Zusatz“ erklärt hatte.

2) *sĕ'ôn* c. 9,4.

geschlossenes Ganze bildet[1]): in einer Zeit, da Ephraims Bau bereits eingerissen ist, aber noch die Hoffnung besteht, ihn kostbarer wiederherzustellen, die „gefallenen Ziegelsteine" durch „Quadersteine" zu ersetzen, also wohl zu der Zeit, wo die Assyrer schon einen Theil des Nordreichs abgetrennt hatten (734 v. Chr.), und ferner, nach einer Aussage über Aram, wohl zu der Zeit, als Damascus den Assyrern schon unterlegen war (732 v. Chr.)[2]), richtet Jesaja ein Warnungs- und Drohwort an das trotz des erlittenen Unglückes noch immer übermüthige Reich Ephraim. Auch durch ihm weiterhin bestimmte Schläge der im Zorn ausgestreckten Gotteshand wird es nicht gedemüthigt werden. — Das Orakel ist in genau durchgeführter poetischer Form gehalten: es besteht aus vier mit einem Refrain abschliessenden Strophen, jede zu vier Versen.[3]) An der Zugehörigkeit der vierten Strophe[4]) hat man gezweifelt, da sie mit ihrer Klage über schlechte Rechtspflege nicht wie die frühern von dem Volk als ganzem handelt, sondern von einzelnen Personen und besser zu den Rügen Jesajas über Zustände in Juda zu passen scheint. Mag man diese Strophe beibehalten oder ihr eine andere Stelle geben[5]), jedenfalls fehlt dem ganzen Drohwort über Ephraim ein eigentlicher Schluss, der irgendwie schildern müsste, wie dem Uebermuth zuletzt durch die Strafe der Garaus gemacht wird. Desshalb ist es nicht unwahrscheinlich, dass jene Verkündigung des Ansturms der Assyrer[6]), die jetzt an früherer, wenig entsprechender Stelle steht, hierher an den Schluss gehört, wohin sie als eine neue Strophe passt. Während derartige Umstellungen im allgemeinen meist müssigen Scharfsinn bekunden, wird hier die schon oft geäusserte Vermuthung da-

1) c. 9,7—10,4.

2) Andere denken an eine frühere Zeit; aber der durch Menahem entrichtete Tribut an die Assyrer (Giesebrecht) scheint mir nicht ausreichend, um die Wendung vom „Fallen der Ziegelsteine" zu motivieren, und zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Bündnisses lag keine Veranlassung vor, feindselige Haltung Arams gegenüber Ephraim zu schildern.

3) c. 9,14 ist Glosse; c. 9,7, obgleich mit dem Orakel verbunden, ist als Ueberschrift nicht zu zählen.

4) c. 10,1—4. 5) Nach Giesebrecht in c. 5.

6) c. 5,26—30(29), s. oben S. 344 f.

durch gerechtfertigt, dass jener Verkündigung eben dieselben Worte voranstehen [1]), die in dem Orakel gegen Ephraim den Refrain bilden: „Bei alle dem wandte sich nicht sein Zorn, und noch ist seine Hand ausgestreckt".

Nach der Unterbrechung durch diese andersartige Klage und Anklage folgt ein zweiter Cyklus von Weissagungen über Juda und Assur, der wie der erste in die Schilderung der messianischen Zeit ausläuft. [2]) Auch dieser zweite ist eine Zusammenstellung vereinzelter Aussprüche oder Redetheile, die unverbunden auf einander folgen. Nachdem Assur — so verkündet der Prophet — seine Aufgabe der Züchtigung Israels ausgerichtet hat, wird ihm, weil es im Uebermuth das von Jahwe bestimmte Mass nicht einhält, der Untergang bereitet werden. Der in der assyrischen Drangsal übrig bleibende Rest des Gottesvolkes wird sich zu Jahwe bekehren. — In einem Stücke, das offenbar das Vorhergehende nicht unmittelbar fortsetzt, wird das Herannahen der Assyrer gegen Jerusalem dargestellt und ihr Gefälltwerden am Ziele. Dann folgt die Schilderung des Messias und der Endzeit.

Am unverkennbarsten tragen hier Merkmale der Jesajanischen Zeit die Charakterisierung des hochmüthigen Assurs mit der ihm in den Mund gelegten Rede von seinen Thaten [3]) und ferner meines Erachtens die Schilderung des auf seinem Zuge von Etappe zu Etappe fortschreitenden ungenannten Heeres [4]), als welches die an der Echtheit Zweifelnden [5]) doch kein anderes wahrscheinlich zu machen wissen statt des assyrischen. Diese Schilderung mit ihren aus Ortsnamen gebildeten Wortspielen hat eine auffallende Parallele in der Beschreibung des heranziehenden Verderbens bei Jesajas Zeitgenossen Micha. Die Aehnlichkeiten sind nicht für Nachahmung der einen Stelle durch die andere geltend zu machen, sondern bekunden den herrschenden Geschmack der selben Zeit.

Wenig klar im Zusammenhang und in der vorausgesetzten Situation sind die Partieen, die in der Mitte dieses Complexes stehen. Eine in unmittelbarer Folge concipierte Darstellung ist darin schwerlich zu erkennen; Ausscheidungen aber mit

---

1) c. 5,25c. 2) c. 10,5—12,6. 3) c. 10,5—11. 13f.
4) c. 10,28—32 (34?). 5) So Duhm, Marti.

Rücksicht auf verschiedene Abfassungszeit vorzunehmen, liegt eine bestimmte Nöthigung kaum vor.[1])

Die ganze Gruppe gehört nach ihren Voraussetzungen, soweit sie deutlich sind, einer spätern Zeit an als der erste Cyklus über Assyrien[2]), nämlich der Zeit Hiskias, als Samarien bereits gefallen war (722 v. Chr.), und zwar nach dem Prahlen des Assyrers mit andern ihm zur Beute gewordenen Städten, das sich doch wohl auf wirklich Eingetretenes bezieht, einem Zeitpunkt mehrere Jahre nach dem Falle Samariens. Die Annahme liegt nahe, dass die Schilderung des Anmarsches der Assyrer gegen Jerusalem einer noch spätern Zeit angehöre, wo diese Gefahr wirklich drohte, also dem Jahre 701, als Sanherib von Norden aufbrach, um, wie Jesaja allerdings irrthümlich erwartet hätte, direct gegen Jerusalem zu ziehen. Gegen diese Ansetzung spricht aber, wenn auch nicht in entscheidender Weise, dass wir in dem Buch über „Juda und Jerusalem“, mit Ausnahme der einleitenden Predigt, einem so späten Ausspruch Jesajas sonst nicht begegnen. In der ganzen Periode zwischen 722 und 701 konnte Jesaja mit dem Kommen der Assyrer drohen, wenn er es auch nicht unmittelbar bevorstehend dachte. Desshalb scheint es nicht erforderlich, diese Weissagung zeitlich von den Aussprüchen, die ihr voranstehen, abzurücken.

Die messianische Weissagung[3]), welche diesen Redecyklus beschliesst, verkündet ein Reis aus Isais Stamm, dessen weises und starkes Regiment den Elenden Recht verschafft und den Frevler tödtet. Bis in die Thierwelt hinein wird Friede einziehen im Lande. Alsdann werden die zerstreuten Glieder Israels und Judas zurückkehren, und in einem Loblied wird die Befreiung besungen werden.

Dies kurze zweitheilige Lied[4]), an nachexilische Psalmen anklingend, ist gewiss nachexilisch.[5]) Die Anrede Israels mit

---

1) Es ist wohl möglich, dass c. 10,22f., wo nicht, wie im Vorhergehenden und Nachfolgenden, getröstet, sondern das Herabbringen „Israels“ auf einen Rest gedroht wird, aus späterer Jesajanischer Zeit herrühren (Giesebrecht). Sie können indessen schon ursprünglich eine Begründung zu der v. 20 ausgesprochenen Annahme eines allein übrig bleibenden Restes sein. Jedenfalls aber greift das „desshalb“ v. 24 auf v. 20f. zurück.

2) c. 8,1—9,6. 3) c. 11 und c. 12. 4) c. 12. 5) So zuerst Ewald.

dem singularischen „du“ und seine eigene Rede als einer Collectivpersönlichkeit mit „ich“ finden sich sonst bei Jesaja nicht. Der Lobpreis Gottes, der „gezürnt und dessen Zorn sich gewendet hat“, macht den Eindruck, von einem Solchen gedichtet zu sein, der selbst das Aufhören einer gewaltigen Zornesperiode erlebt hatte, worunter doch am wahrscheinlichsten das Aufhören des Exils zu verstehen ist. Jesaja seinerseits kommt über die Erwartung einer Wendung des göttlichen Zornes nicht hinaus; sie zu preisen findet er noch nicht die Veranlassung. Die nicht zu verkennenden Anklänge des Liedes an Jesajanischen Sprachgebrauch lassen sich verstehen, wenn es zu dem Zweck gedichtet wurde, als Abschluss der Jesajanischen Weissagung zu dienen.

Ebenso hat man schon längst Bedenken getragen, die dem Liede vorangehende Schilderung der Rückkehr aus der Zerstreuung [1]) als Jesajanisch anzusehen. [2]) In der That ist es nicht wohl möglich, sie auf eine schon durch den Untergang Samariens veranlasste Zerstreuung zu beziehen. Wenn man auch annehmen wollte, dass in die hier genannten Länder des Ostens, Südens und Westens damals oder schon früher einzelne Angehörige des Reiches Ephraim, vielleicht auch Judas, verschlagen worden seien, so genügt das doch zur Erklärung des Abschnittes nicht. Offenbar ist das Volk in seiner Gesamtheit oder doch in seiner Mehrzahl, und zwar sowohl Ephraim als auch Juda, in der Zerstreuung lebend gedacht, wie es erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer der Fall war. Zudem passt die Schilderung von Feindseligkeiten des zukünftigen Israels gegen die umwohnenden Völker schlecht zu der vorausgehenden Beschreibung des Friedensreiches. Eben dieser Widerspruch besteht auch zwischen dem Thun des wieder gesammelten Israels und der seiner Schilderung unmittelbar voranstehenden Aussage, dass die Völker sich um den Wurzelschössling Isais wie um ein Panier schaaren werden. [3]) Man kann desshalb zweifeln, ob diese Aussage zum Folgenden

1) c. 11,11—16.

2) Gegen die Echtheit unter den Neueren besonders eingehend Giesebrecht.

3) c. 11,10.

gehört. Aber mit der vorhergehenden Schilderung des nur dem heiligen Berge, d. i. dem heiligen Lande, geltenden Friedensreiches hat sie keinen rechten Zusammenhang, obgleich sie dem Particularismus derselben durchaus nicht widerspricht. Jene Aussage könnte ein später eingeschobenes Stück sein. Aber sie kann auch zum Folgenden gehören; denn für einen späten Autor, der die unter einander differierenden Schilderungen der Endzeit bei den alten Propheten vor sich hatte, ist die Combinierung des Entgegengesetzten nicht unmöglich.[1])

Die beiden Stücke: die Sammlung der Zerstreuten Israels und Judas und das Loblied der Erlösten, wurden von einem nachexilischen Autor, vielleicht auch von zwei Autoren hinzugefügt, weil die Jesajanische Weissagung an dieser Stelle für die nachexilische Auffassungsweise unvollständig und der Ergänzung bedürftig erschien. Das Friedensreich aber und den Isaispross ebenfalls für eine spätere nachexilische Darstellung zu erklären[2]), wird nur Veranlassung finden wer die frühere messianische Stelle des Buches Jesaja[3]) ebenso beurtheilt. Diese zweite in ihrer idealistischen und mehr idyllischen als pathetischen Färbung trägt allerdings nicht so sehr das Gepräge des Jesajanischen Geistes als das heroische erste Messiasbild, ist aber doch eine genau entsprechende Fortsetzung von diesem. Das erste schildert die Aufrichtung des Friedensreiches, dies zweite das Regiment des Friedenskönigs und den unter ihm bestehenden Friedenszustand. Für nachexilische Abfassung scheint freilich zu sprechen die hier gegebene Bezeichnung des Messias, wenn nämlich die Erklärung von einem Spross aus dem „Stumpfe“ Isais richtig ist. Allein nach erweisbarem Sprachgebrauch kann wohl auch von einem lebendigen Baume die Rede sein. Uebrigens konnte Jesaja unter seinen Zeitverhältnissen sehr wohl das Herabkommen des Davidshauses zu einem Stumpfe für die Zukunft annehmen. Nicht zum wenigsten spricht für Alter der Schilderung des Friedensreiches ihre letzte Aussage, die den Friedenszustand in der Menschheit nur von Gottes heiligem Berge, d. h. dem Bergland Kanaan, aussagt, ohne über das Verhältniss der

1) Auch nach Giesebrecht v. 10 nicht Jesajanisch.
2) Cheyne, Marti nach dem Vorgang Hackmann's.
3) c. 9,1—6.

übrigen Welt zu diesem Reiche zu reflectieren. Das aber ist richtig, dass der ganze messianische Abschnitt in irgendwelchem fortlaufenden Zusammenhang mit den vorhergehenden Stücken nicht steht. Auch lässt sich seine Abfassungszeit aus dem Inhalt in keiner Weise bestimmen.

Drittes Capitel.

Buch Jesaja Capitel 13—23: Die Sammlung der Weissagungen über fremde Völker.

1.

§ 90.

Der auf die Weissagungen „über Juda und Jerusalem" folgende Theil des Buches Jesaja entbehrt einer gemeinsamen Ueberschrift, ist aber trotzdem deutlich als eine besondere Sammlung zu erkennen, die eine selbständige Geschichte hat. Dass nach jenen Weissagungen ein neuer Theil des Buches beginnt, ist deutlich aus der neuen Nennung Jesajas in der Ueberschrift am Anfang: „Orakel über Babel, welches schaute Jesaja, der Sohn des Amoz". Fast alle einzelnen Abschnitte des neuen Theiles tragen gleichmässig die überschriftliche Bezeichnung *maśśā̓* „Orakel". Wo sie fehlt, fehlt mit einer Ausnahme [1]) überhaupt eine überschriftliche Angabe, entweder weil die Selbständigkeit des Ausspruchs nicht erkannt, oder auch vielleicht desshalb, weil diese Stücke von anderer Hand der bereits vorliegenden Sammlung eingefügt wurden. Mit Ausnahme von zwei neben einander stehenden Weissagungen [2]) enthält dieser Theil nur Aussprüche über fremde Völker. Die Aufnahme jener beiden andersartigen Orakel erklärt sich daraus, dass sie von dem Redactor schon in der Verbindung mit einigen andern Weissagungen über Auswärtiges [3]) vorgefunden wurden, mit denen das erste von jenen die änigmatische Art der Ueberschrift gemein hat.

Die ganze Sammlung enthält grossentheils solches, dessen Jesajanische Herkunft nicht zu bezweifeln ist, daneben andere Orakel, für die Jesajas Autorschaft unmöglich oder doch

---

1) c. 20. 2) c. 22,1—14 und v. 15—25. 3) c. 21.

zweifelhaft erscheint. So wie die Sammlung uns vorliegt, kann sie erst in nachexilischer Zeit abgeschlossen worden sein. Ueber die persische Periode für ihre Ansetzung hinauszugehen, wie es neuerdings mehrfach geschehen ist, liegt, da eine vereinzelte sehr junge Glosse [1]) dafür nicht in Betracht kommt, in dem Inhalt der Orakel eine Veranlassung kaum vor.

In der Folge der einzelnen Weissagungen ist ein einheitlicher Plan für das Ganze nicht zu erkennen. Eine in den mittlern Partieen vielleicht beabsichtigte geographische Anordnung wird am Anfang und am Ende nicht eingehalten. Desshalb ist die Entstehung der ganzen Sammlung in mehreren Schichten, auch abgesehen von jener durch die änigmatischen Ueberschriften charakterisierten kleinen Gruppe [2]), nicht unwahrscheinlich. Ein Redactor, vielleicht aber nicht der letzte, setzte die gleichmässigen Ueberschriften mit *maśśā̓* in die ganze Sammlung ein.

§ 91. 2.

Die Sammlung wird eröffnet durch ein nichtjesajanisches Orakel über Babel. Unverkennbar Jesajanisch [3]) ist dagegen nach Vorstellungen und Ausdrücken ein darauf folgendes kleines überschriftloses Fragment eines Orakels über Assyrien [4]), das der Sammler als Schluss des Orakels über Babel angesehen zu haben scheint. Für Assur wird hier Vernichtung in Jahwes Land angedroht, ganz entsprechend den Erwartungen, die Jesajas Reden aus Hiskias Zeit aussprechen. Vielleicht gehört dies Fragment an den Schluss eines der in dem Buch „über Juda und Jerusalem“ erhaltenen Aussprüche über Assyrien. [5])

Unmittelbar folgt darauf ein anderes kleines Orakel, vielleicht ebenfalls ein Fragment, dessen Ueberschrift es zwar nicht ausdrücklich dem Propheten Jesaja, aber zeitlich dem Todesjahr des Königs Ahas zuweist. [6]) Die Freude Philistäas darüber, dass zerbrochen der Stab, der es schlug, d. h. darüber, dass ein Abhängigkeitsverhältniss, das für Philistäa bestanden hatte, abgeschüttelt worden ist, wird durch das Weissagungswort gedämpft mit dem Hinweis auf ein von Norden durch

1) c. 19,18. 2) c. 21f. 3) Anders Stade, Marti. 4) c. 14,24—27. 5) Etwa an das Ende von c. 10. 6) c. 14,28—32.

Rauchsäulen angekündigtes Heer, unter dessen Schaaren keiner vereinzelt ist. Hiermit sind offenbar die sonst bei Jesaja entsprechend geschilderten Assyrer gemeint. Fraglich ist der „zerbrochene Stab“. Dass damit ein Abhängigkeitsverhältniss Philistäas von Juda gemeint sei, wie vielfach angenommen worden, ist schwerlich richtig, da ein solches für die Zeit Jesajas kaum, für die des Königs Ahas gewiss nicht anzunehmen ist. Neuerdings hat man nach keilschriftlichen Nachrichten an die Abschüttelung einer unter dem assyrischen König Sargon bestehenden assyrischen Oberhoheit gedacht. Das Zerbrechen des Stabes bezöge sich dann wohl auf den Tod Sargons (705 v. Chr.). Mit dem Basilisken und dem fliegenden Drachen, die aus der Schlangenwurzel hervorgehen, d. h. die an die Stelle des bisher züchtigenden Stabes treten werden, ist dann neue, sich steigernde Bedrückung durch Assur gemeint. Die Ueberschrift, die das Todesjahr des Ahas als die Zeit des Orakels nennt, denkt wahrscheinlich diesen König als den zerbrochenen Stab und zugleich als die Schlange, aus welcher der Basilisk entsteht. Allein wenn das Endresultat, d. h. der fliegende Drache, eine assyrische Invasion ist, so muss auch die Schlange, von welcher der Drache abstammt, ein Assyrer sein. Die Ueberschrift scheint also auf einer falschen Erklärung zu beruhen. Allerdings bleibt dann fraglich, wie der Verfasser der Ueberschrift gerade auf den König Ahas gerieth. Es mag desshalb dieser Angabe doch irgendwelche alte Datierung zu Grunde liegen. Die Israeliten, die sich im Gegensatz zu den Philistern der Sicherheit erfreuen, werden in dem Orakel als „Arme“ bezeichnet; das ist kein Anzeichen dafür, dass das Orakel aus später nachexilischer Zeit stammt[1]), wo die Bezeichnung als „Arme“ für die Jahwe-Gemeinde üblich war. Die Judäer werden hier so genannt mit Bezug auf eine augenblickliche politische Situation.

Der an dies kleine Orakel sich anschliessende grössere Abschnitt über Moab[2]) beschreibt eine Verwüstung Moabs durch eindringende Feinde und das vergebliche Hilfesuchen der Moabiter bei der Tochter Zion. Dies Stück ist höchst wahrscheinlich von Jesaja niedergeschrieben worden, nicht aber

---

1) Duhm, Marti. 2) c. 15—c. 16.

in seinem ganzen Umfang von ihm verfasst.[1]) Es ist nach seinem Schluss ein „vormals" ergangenes Gotteswort, das ein Späterer wieder aufnahm und in einem Nachwort[2]) für seine eigene Zeit erneuerte. Wesshalb ein solches reproducierendes Verfahren für Jesaja, wie man gemeint hat, undenkbar sein sollte, ist nicht einzusehen. Das Nachwort hat einen trotz seiner Kürze nicht zu verkennenden Jesajanischen Sprachcharakter. Ein einzelner Ausdruck, der bei Jesaja sonst nicht vorkommt, das „vormals", kann nicht dafür entscheidend sein, das Nachwort ihm abzusprechen. Der Verfasser des Hauptteils ist nach seiner ganz andersartigen Darstellungsweise und Schreibart auf jeden Fall von Jesaja zu unterscheiden. Diesen Haupttheil hat man neuerdings in späte nachexilische Zeit verlegt und dann natürlich ebenso das Nachwort.[3]) Eine Veranlassung dazu liegt nicht vor, da durch diese Ansetzung das Verständniss der Niederlage Moabs nicht erleichtert wird, während eine Anwendung des überkommenen Orakelwortes durch Jesaja dessen Zeitverhältnissen gut entspricht. Das Hauptstück selbst ist ursprünglich kaum als eine Weissagung gemeint, wie das Nachwort es allerdings versteht, sondern als ein Klagelied über bereits Eingetretenes. Die Moab verwüstenden Feinde werden nicht genannt. Jesaja wird dabei an eine Verheerung durch die Assyrer zur Zeit Sargons oder auch Sanheribs gedacht haben. Wen der Verfasser des Hauptstückes selbst mit den Feinden Moabs meinte, ist schwer zu sagen, da auch für die vorjesajanische Zeit mehrere Möglichkeiten der Erklärung bestehen. Man könnte etwa an Jerobeams II. von Ephraim siegreiche Unternehmungen denken; dann aber würde doch wohl Ephraim als Moabs Zerstörer mit Namen genannt sein. Die Namenlosigkeit der Feinde und der Moab beklagende Ton machen es wahrscheinlicher, dass die Feinde als Nichtisraeliten, etwa als umwohnende arabische Stämme, zu verstehen sind. — Auch im Buche Jeremia[4]) wird dies Wort über Moab, sei es in der uns vorliegenden Fassung, sei es in einer ursprünglichern, benutzt.

---

1) Ebenso nach dem Vorgang vieler Aelterer Dillmann, Kautzsch, Kittel.

2) c. 16,13f. 3) Duhm, Marti. 4) Jer. c. 48.

Die nächstfolgende Weissagung über Damascus und Ephraim[1]), worin Ausrottung der Befestigung aus Ephraim und des Königthums aus Damascus verkündet wird, ist nach Sprachgebrauch und Inhalt original Jesajanisch. Sie gehört zweifellos der Zeit des syrisch-ephraimitischen Bündnisses gegen Juda an.

Von diesem Orakel sind zwei folgende Weherufe[2]) durch keine Ueberschrift geschieden, obgleich jedenfalls der zweite, ursprünglich gewiss auch der erste, nicht mehr zu dem vorhergehenden Orakel gehört. Der erste Weheruf könnte aber etwa, wie man angenommen hat, ein von Jesaja später zu dem Orakel über Damascus und Ephraim hinzugefügtes Stück sein. Ohne Nennung von Namen wird darin dargestellt der Untergang „unserer Zertreter und Plünderer", nämlich vieler Völker, die einherstürmen, brausend wie das Brausen des Meeres. Wenig wahrscheinlich ist, dass, wie öfters angenommen worden, dieser erste Weheruf einen Introitus zu dem zweiten bildet; denn die letzten Worte des ersten: „Das ist das Theil unserer Plünderer und das Loos der uns Beraubenden" scheinen einen Abschluss zu markieren. Wohl aber wird in dem ersten Weheruf und in dem zweiten mit der dem Untergang bestimmten Völkermasse beide Male das assyrische Weltreich gemeint sein. Der zweite Weheruf bezieht sich auf die mit sympathischem und bewunderndem Interesse gezeichneten Aethiopen, das schlanke und schöne Volk, dessen Land Ströme durchschneiden. Sie sollen harren der Zeit eines Umsturzes in der Völkerwelt. Alsdann werden sie Huldigungsgaben darbringen an den Ort des Namens Jahwes, den Berg Zion. — Die Aethiopen hatten, wie es scheint, eine Botschaft nach Jerusalem gesandt, der von dem Propheten diese Weissagung mitgegeben wird. Veranlassung der Gesandtschaft war vermuthlich die Bedrohung des ägyptisch-äthiopischen Reiches durch die Assyrer unter Sanherib. Die Aethiopen werden in dem Orakel ebensowenig wie das sie bedrohende Volk mit Namen genannt, sind aber aus der lebendigen Beschreibung deutlich zu erkennen. Die Bezeichnung dagegen des Landes, dem das Orakel gilt, mit: „welches jenseit der Ströme von

---

1) c. 17,1—11. 2) c. 17,12—14 und c. 18.

Kusch“[1]) passt nicht recht auf Aethiopien und ist ihrer prosaischen Art wegen wahrscheinlich eine spätere Zuthat.[2]) Auch an der Echtheit der Schlussverheissung[3]) kann man zweifeln[4]) weniger wegen der darin vorkommenden, allerdings überflüssigen, aber nicht eindruckslosen Wiederholungen als wegen eines für die Weihegaben gebrauchten auffallenden Wortes[5]) und wegen der Vorstellung von der Darbringung der Gaben „an den Ort des Namens Jahwes der Heerschaaren“, wofür bei Jesaja, der in zweifellos echten Stellen sonst von dem „Namen“ Jahwes nicht redet, eine concretere Darstellung zu erwarten wäre.

An das Orakel über Aethiopien reiht sich eines über Aegypten[6]): auf leichter Wolke einherfahrend, schreitet Jahwe ein gegen Aegypten, verhängt Bürgerkrieg und Regiment eines harten Herrn, Dürre des Landes, Rathlosigkeit der Weisen. In der Noth wird Aegypten sich zu Jahwe bekehren und bei ihm Hilfe und Heilung finden. Dann wird auch Assur Jahwe verehren; Aegypten und Assur werden wie Israel Jahwes Volk sein. — Die in dem Orakel vorausgesetzten Zeitverhältnisse bleiben dunkel. Die ganze Darstellung ist sehr allgemein und unbestimmt gehalten bis auf die eine Verkündigung eines „harten Herrn“[7]) für Aegypten, um dessen Erklärung sich denn auch im wesentlichen die Zeitbestimmung des Orakels oder doch seines ersten Theiles dreht. Die Einheit des ganzen Stückes ist auf jeden Fall zweifelhaft. Es zerfällt deutlich in zwei Absätze[8]), von denen der zweite eine Fortsetzung des ersten wohl sein könnte, aber nicht nothwendig sein muss. Auch die Einheitlichkeit eines jeden dieser Theile ist bezweifelt worden, für den zweiten an einer Stelle gewiss mit Recht. In dem „harten Herrn“ hat man einen bestimmten Pharao erkennen wollen, ohne doch einen für diese Bezeichnung geeigneten finden zu können. Andere haben an einen wirklichen oder von dem Verfasser des Orakels nur erwarteten auswärtigen Beherrscher Aegyptens gedacht, einen der assyrischen Könige oder einen persischen oder einen noch spätern.

---

1) v. 1b. 2) Duhm. 3) v. 7.
4) So Duhm, Cheyne, Marti. 5) *šaj*. 6) c. 19. 7) v. 4.
8) v. 1—15 und v. 16—25.

Ein sicheres Urtheil lässt sich kaum nach irgendwelcher Seite hin abgeben. Die in dem zweiten Theile des Orakels enthaltene Verheissung eines Jahwe-Altars in Aegypten und mehr noch einer für Jahwe errichteten Mazzeba an seiner Grenze passt kaum für eine andere Periode als für die vorjosianische, wo die Verwerflichkeit aller Gottessäulen und der andern Altäre neben dem jerusalemischen noch nicht proclamiert war. Mit dem Altar hätte allerdings ein hellenistischer Jude etwa den des Jahwe-Tempels von Leontopolis in der Ptolemäerzeit meinen können; aber von Mazzeben für Jahwe bei den ägyptischen Juden wissen wir doch nichts, und selbst wenn es dort solche gab, wäre es nicht wahrscheinlich, dass man sich einer im Gesetz als götzendienerisch bezeichneten Einrichtung berühmte. Auch nur die Erwähnung der Mazzeba in bildlichem Sinne würde sich ein Jude, dem das Gesetz vorlag, kaum gestattet haben. Ebenso spricht für die assyrische Periode die Erwähnung Assurs in der merkwürdigen Verheissung am Schluss des Ganzen, wo eine Bekehrung Assurs und Aegyptens zu dem Gott Israels in Aussicht gestellt wird, sodass Aegypten Jahwes Volk und Assur „Werk seiner Hände“ genannt werden soll. Wohl könnte mit „Assur“ an sich nach dem Sprachgebrauch der nachexilischen Zeit Syrien gemeint sein. Man müsste dann bis in sehr späte Zeit hinabgehen, um die Nebeneinanderstellung von Syrien und Aegypten gerechtfertigt zu finden[1]); für die persische Periode ist sie nicht passend. Die Gleichstellung aber von Assur und Aegypten mit Israel ist den sonst bekannten Zukunftserwartungen des spätern Judenthums durchaus nicht entsprechend. Auch bei den Hellenisten findet sich eine derartige Anschauung kaum. Eher konnte ein so grandioser und unabhängiger Prophet wie Jesaja auf diesen ausserordentlichen Gedanken kommen. Für Jesaja ist die hier ausgesprochene Hoffnung nur denkbar in der Zeit, als Assyrien seine Züchtigung an Israel ausgerichtet hatte und vor Jerusalem gedemüthigt worden war. Wir würden dann in dem Schlussabschnitt des Orakels eine der jüngsten unter den erhaltenen Jesajanischen Weissagungen zu

---

1) So mit verschiedener näherer Zeitbestimmung Duhm, Cheyne, Kittel, Marti.

erkennen haben.[1]) In der That spricht in den Ausdrücken und Wendungen des zweiten Abschnittes Manches für Jesaja, sodass man an eine absichtliche Nachahmung seiner Art denken muss, wenn man ihn nicht als den Verfasser ansieht. Der zweite Theil des Orakels ist ohne den ersten nicht denkbar; dieser ist also nicht jünger als jener. Schwerlich kann der erste Theil, wenn er wirklich Jesajanisch ist, der Zeit nach der Abwendung des assyrischen Angriffs auf Jerusalem angehören; denn der „harte Herr“ ist bei Jesajas Autorschaft wohl entweder Sargon oder Sanherib. Den letztern konnte Jesaja am ehesten vor dem Feldzug gegen die Aegypter, welcher der Belagerung Jerusalems vorausging, für Aegypten als solchen Herrn denken. Jesaja hätte dann, ob er nun Sargon oder Sanherib meinte, eine eigene ältere Weissagung später durch Hinzufügung des zweiten Theiles erweitert. Den unerfüllt gebliebenen Zug in der ältern Gerichtsdrohung, den „harten Herrn“, konnte er unverändert beibehalten, da die allgemeine Erwartung eines für Aegypten zunächst kommenden Gerichtes für ihn bestehen blieb.

In dem zweiten Abschnitt dieses Orakels kann aber die Verheissung von den fünf ägyptischen Städten, welche die Sprache Kanaans reden[2]), d. h. von Juden bewohnt sind, auf keinen Fall von Jesaja herrühren. Sie stört den Zusammenhang und ist eine Glosse. Nur für eine dieser Städte wird ein Name genannt; seine Lesung ist unsicher, kann aber wohl ursprünglich nur gelautet haben ʿÎr ha-cheres „Sonnenstadt“, eine Uebersetzung für „Heliopolis“ in Aegypten, in dessen Bereich, nämlich zu Leontopolis, ungefähr im Jahr 160 v. Chr. der Jahwe-Tempel des Onias errichtet wurde. Die andern Lesarten des Namens lassen sich als aus der angeführten entstanden verstehen. Der Vers ist dann nicht vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben worden. Er stammt schwerlich von einem ägyptischen Juden her, da es nicht gerade wahrscheinlich ist, dass eine derartige, in Aegypten entstandene Glosse in den masoretischen Text gerieth, was erst sehr spät der Fall gewesen sein könnte. Die Beziehungen der palästinischen Juden zu der Gemeinde des Onias-Tempels

---

1) So Dillmann. 2) v. 18.

waren freundliche; aber die spätere Schulmeinung der Palästiner hat den Cultus im Oniastempel herabgesetzt. Die rühmende Hinweisung auf diesen Tempel im Buche Jesaja ist also wohl zur Zeit seines Bestehens von einem Palästiner geschrieben worden.

Es folgt eine Weissagung, welche an eine von Jesaja berichtete symbolische Handlung anknüpft, die einzige von ihm erzählte [1]): Jesaja geht drei Jahre lang ohne Oberkleid und barfuss einher, um anzukündigen, dass die Gefangenen Aegyptens und Aethiopiens nackend fortgeschleppt werden sollen von dem König von Assur — eine Warnung vor der Hoffnung auf ägyptisch-äthiopische Hilfe in Juda. Diese unerfüllt gebliebene Verkündigung passt zu den sonstigen Weissagungen Jesajas, und wie der Inhalt mag auch die Aufzeichnung von dem Propheten selbst herrühren. Bei der in der Ueberschrift als Zeitbestimmung genannten Einnahme Asdods durch einen Feldherrn Sargons (711 v. Chr.) konnte Jesaja sehr wohl Veranlassung zu der hier ausgesprochenen Erwartung finden.

Nach Unterbrechung durch ein exilisches Orakel und ein anderes zweifelhafter Herkunft scheint wieder in seiner vorliegenden Form Jesajanisch zu sein ein kurzes Orakelwort mit der Ueberschrift: „In Arabien". [2]) Diese Ueberschrift versteht das in dem Orakel vorkommende *ʿărāb* als Landesnamen, während das Orakel es in dem ursprünglichen appellativen Sinne „die Steppe" gebraucht. In dem Orakel ist die Rede von einer Flucht der „im Dickicht in der Steppe" nächtigenden Dedaniter, oder am Schluss der Kedariter, vor Kriegsgefahr. Der Schluss [3]), der Jesajanisch lautet und dem Schlusse des Orakels über Moab [4]) entspricht, macht wie dieser den Eindruck eines Nachwortes zu einem wieder aufgenommenen Orakel, das also ältern Ursprungs wäre. Jesaja wird, wenn er der Verfasser des Nachwortes ist, als die den Araberstämmen drohenden Feinde die Assyrer gedacht haben.

Auf das Orakel über Arabien folgt ein Ausspruch über Jerusalem, „Orakel über das Schauthal" genannt [5]) nach einer darin vorkommenden Benennung Jerusalems oder eines Theiles

1) c. 20. 2) c. 21,13—17. 3) v. 16f. 4) c. 16,13f.
5) c. 22,1—14.

desselben.[1]) Dieser Ausspruch ist durch seine offenbar schon ältere Verbindung mit den unmittelbar vorausgehenden Prophetenworten über Auswärtiges[2]) als heterogenes Element in diesen Theil des Buches Jesaja gerathen.[3]) Der Inhalt bezieht sich wahrscheinlich auf die Zeit Sanheribs, als sein grosses Völkerheer — Elam und Kir werden in der Weissagung genannt — das eiligst in Vertheidigungszustand gesetzte Jerusalem bedrohte. Man hat gezweifelt, ob damit Zukünftiges oder bereits der Vergangenheit Angehörendes geschildert werde. Für die letztere Annahme scheint zu sprechen, dass die Stimmung des Propheten Jerusalem gegenüber hier eine andere ist als sonst in den Aussprüchen aus seinem ganzen Auftreten vor der Invasion Sanheribs und dass auch die Vorherverkündigung als solche durch ihre Hoffnungslosigkeit eine andere sein würde als sonst. Man hat hier desshalb eine Schilderung der bereits vergangenen Bedrängung und Belagerung unter Sanherib oder auch einer frühern Gefahr zu Sargons Zeit finden wollen und hat gemeint, durch den nicht erwarteten Effect der Abwendung der Gefahr bitter enttäuscht, habe Jesaja seine Stimmung Jerusalem gegenüber geändert und trotz der eingetretenen äussern Errettung keine innerliche für die sündhafte Stadt gesehen.[4]) Wir. würden dann bei der Beziehung auf die bereits vergangene Invasion Sanheribs in dem Stücke wie etwa noch in dem Orakel an Aegypten einen Ausspruch Jesajas besitzen, der jünger wäre als seine mit Sicherheit zu datierenden Weissagungen. Die ganze Annahme ist aber nicht ohne Schwierigkeiten, nicht nur weil für eine so eingehende Schilderung des bereits Erlebten in einem prophetischen Ausspruch sich kaum irgendeine Analogie nachweisen liesse, sondern mehr noch desshalb, weil durch nichts angedeutet würde, wo die Schilderung des Vergangenen in die des Gegenwärtigen — nämlich der zweifellos als gegenwärtig gemeinten Gesinnung der Jerusalemer[5]) — überginge. Es ist desshalb doch wohl nur möglich, das Ganze, so weit es nicht die gegenwärtige unzeitige Freudenstimmung Jerusalems beschreibt[6]), als eine Zukunftsschilderung zu verstehen[7]), am ehesten aus der Zeit, wo

---

1) v. 5. 2) c. 21. 3) S. oben S. 355. 4) Kuenen u. A.
5) v. 13. 6) v. 1. 2a. 7) So namentlich Duhm.

Jerusalem durch Sanherib bedroht wurde. Jesajas Vorausverkündigungen können damals nach wechselndem Verhalten der Jerusalemer gewechselt und auch gelegentlich diese düstere Färbung angenommen haben. Sie kommt nicht einmal ganz vereinzelt nur hier vor; denn auch in der das Buch Jesaja eröffnenden Strafrede äussert sich der Prophet, allem Anschein nach zur Zeit der Invasion Sanheribs, in ähnlich hoffnungsloser Stimmung.[1]) In dem Orakel „über das Schauthal" hat Jesaja gegenüber der frivolen Gesinnung der Bewohner Jerusalems, die Angesichts der drohenden Gefahr sprechen: „Lasst uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt", nur die verheissungslose Drohung: „Nicht soll euch diese Sünde vergeben werden, bis dass ihr sterbet".

Unmittelbar angereiht ist ein Orakel, das sich ebenfalls auf Jerusalemisches bezieht, nämlich auf zwei einzelne Personen, das einzige dieser Art bei Jesaja.[2]) Dem königlichen Hausmeister Schebna wird der Sturz angekündigt und die Erhebung Eljakims an seine Stelle geweissagt, ohne dass jene Bedrohung begründet wird. Vermuthlich gehörte Schebna der von Jesaja bekämpften Partei an, die nach auswärtiger Hilfe gegen die von den Assyrern drohende Gefahr aussah. — Die Einheitlichkeit des Orakels ist beanstandet worden. Am ehesten sieht der Schluss, wo auch dem Eljakim, der doch als zuverlässiger Mann erhoben werden soll, seinerseits mit dem Sturze gedroht wird[3]), wie eine spätere Zuthat aus. Dennoch ist seine Ursprünglichkeit nicht ausgeschlossen. Die darin ausgesprochene Bedrohung Eljakims braucht nicht als unbedingt gemeint verstanden zu werden, sondern kann an bestimmte Voraussetzungen gebunden gedacht sein. Dem Eljakim wird dann mit der Verkündigung seiner Erhebung zugleich eine Drohung gegeben für den Fall, dass er sich dieser Erhebung nicht würdig zeigen sollte. Auch in dem Drohwort über Schebna hat man zwei Absätze verschiedener Herkunft beobachten wollen: die Drohung der Verbannung[4]) und die der Entfernung von seinem hohen Posten.[5]) Es ist indessen auch hier nicht nöthig, anzunehmen, dass nachmals Jesaja oder ein

---

1) c. 1,5—9. 2) c. 22,15—25. 3) v. 24f. 4) v. 15—18.
5) v. 19—23.

Späterer die erste Drohung modificiert habe; denn die Ersetzung im Amte durch einen Andern schliesst die Verbannung nicht aus. Nach einem an anderer Stelle im Buche Jesaja und zugleich im Königsbuch erhaltenen erzählenden Bericht wäre allerdings zu der Zeit, wo Sanherib Jerusalem belagerte, Eljakim Hausmeister und auch Schebna noch am Hofe gewesen, nämlich in der untergeordneten Stellung eines Secretärs.[1]) Daraus ist aber noch nicht mit Sicherheit zu schliessen, dass die urspüngliche Drohung der Verbannung nicht in Erfüllung ging und die Weissagung etwa desshalb später modificiert wurde. Jener Geschichtsbericht ist nicht so zuverlässig, dass ein Irrthum in seinen Angaben über die beiden Hofbeamten ausgeschlossen wäre[2]); vielmehr ist die Versetzung Schebnas in ein niederes Amt recht unwahrscheinlich, und die Annahme liegt nahe, dass die Angabe in dem geschichtlichen Bericht auf einer Verwechselung der beiden Hofämter beruht oder vielleicht auf Grund einer Bekanntschaft mit der Weissagung im Buche Jesaja entstanden ist. Es lässt sich desshalb aus jener Angabe auch nicht ersehen, dass Jesajas Weissagung der Zeit vor der Belagerung Jerusalems angehört. — Das scheinbar berechtigte Bedenken gegen die ganze Weissagung, dass nämlich Jesaja Absetzung und Ernennung kaum im Voraus verkündigen konnte, da sie ja doch Sache freier königlicher Entschliessung waren, ist nicht entscheidend; denn der Prophet mochte in die bei dem König bestehende Absicht eingeweiht oder auch des Eindruckes seines Wortes auf den König gewiss sein.

§ 92. 3.

In allen eben besprochenen Weissagungen ist die geschichtliche Situation mehr oder weniger deutlich die der Jesajanischen Zeit oder könnte es doch sein: das Bündniss Ephraims und Syriens gegen Juda, die Bedrohung Judas und der Nachbarländer, auch des fernen Aethiopiens, durch die Assyrer beschäftigen den Propheten. Ebenso wie in den übrigen Jesajanischen Partieen des Buches wird vor der Eitelkeit des Vertrauens auf menschliche Hilfe der assyrischen Gefahr gegenüber gewarnt und die Unwiderstehlichkeit der

1) Jes. 37,2 = II Kön. 18,18. 2) Ebenso Kuenen.

Assyrer geltend gemacht. Während von diesen Abschnitten allerdings einzelne je nach ihrer Auslegung und Beurtheilung ganz oder theilweise zweifelhaft und jedenfalls einige Glossen auszuscheiden sind, verhält es sich ganz anders mit zwei Weissagungen über Babel, die eben dieser Sammlung der Orakel über fremde Völker angehören: Babel wird als die herrschende Macht vorausgesetzt, Israel als in ihrer Gewalt befindlich; die Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft ist das Ziel der Hoffnung. Das ist nicht die Lage zur Zeit Jesajas, wo Babel eine unselbständige Provinz Assyriens war und es sich um eine bestehende Gefangenschaft der Israeliten in Babel nicht handelte. Diese Orakel sind anderthalb Jahrhunderte später entstanden, von exilischen Propheten verfasst, die ihrem gefangenen Volke das Licht der Erlösung in Aussicht stellten.

Die erste dieser Weissagungen[1]), durch eine irrthümliche, also später hinzugefügte, Ueberschrift als Jesajanisch bezeichnet, ist an poetischer Kraft eine der grandiosesten im ganzen Alten Testament. Jahwe verkündigt ein den Medern übertragenes Gericht an der Stadt Babel. Die „stolze Pracht" der Chaldäer soll zerstört und zu einer Wüste werden, wo auch der Nomade nicht zeltet und nur Schakale und Unholde hausen. Dies Gericht wird ergehen, weil Jahwe von neuem Israel erwählen und in sein Land zurückführen will. Dann wird Israel ein Lied des Triumphs über den Sturz des Königs von Babel singen: vom Himmel ist er gefallen, der glänzende Morgenstern, und wird bewillkommnet in der Unterwelt, wo die Könige der Völker aufstehen von ihren Thronen, sich freuend, dass auch er hinfällig geworden gleich ihnen. — Die Situation dieses ganzen Stückes über Babel ist deutlich die Zeit gegen Ende des Exils: die Israeliten sind in Babel und winken von dort das zur Vernichtung Babels heranrückende Völkerheer herbei; die Meder sind dem Verfasser bekannt, und von ihnen erwartet er die Vernichtung der tyrannischen Stadt. Die Einnahme Babels durch Cyrus hat er noch nicht erlebt; denn er schildert den Untergang der Stadt mit nicht eingetroffenen Zügen.

1) c. 13,1—14,23.

Das Triumphlied, zweifellos die poetisch glänzendste Partie dieses Abschnittes, hat eine einigermassen auffallende Stellung; es folgt auf das mit dem Untergang Babels schliessende Orakel und wünscht dennoch erst, dass die Feinde ihr Zerstörungswerk vollbringen. Das Lied gehört also zeitlich nicht an das Ende der Schilderung, sondern bezieht sich auf einen frühern Zeitpunkt in der Geschichte der Einnahme Babels. Ein ausreichender Grund, es von einem andern Verfasser herzuleiten als das eigentliche Orakel, ist aus dieser Stellung nicht zu entnehmen. Ein und derselbe Verfasser konnte das Lied gegen die zeitliche Ordnung an das Ende stellen, um einen gehobenen Abschluss seiner Schilderung zu gewinnen. Jedenfalls gehören beide Bestandtheile gleichmässig der Zeit kurz vor der Eroberung Babels an. Das die Weissagung und das Triumphlied verbindende kleine Stück [1]) einem spätern Verfasser zuzuschreiben [2]) als jene beiden, liegt kein Grund vor, auch wenn es, was allerdings wahrscheinlich, von dem exilischen Propheten im Schlusstheil des Buches Jesaja abhängig ist.

Eine zweite, kürzere Weissagung über Babel, deren vermuthlich entstellte änigmatische Ueberschrift Babel unverständlich als „Meereswüste" bezeichnet [3])', verkündet ebenfalls den Untergang der Stadt. Durch ein Heer von Reitern wird das Verderben unvermuthet über das Wohlleben der Babylonier hereinbrechen. Der Prophet bringt seinem „auf der Tenne zerdroschenen" Volke die Kunde, die er von dem Späher auf der Warte vernommen: „Gefallen, gefallen ist Babel, und alle ihre Götterbilder hat er zu Boden geschmettert". Es ist kaum möglich, das Orakel einer andern Zeit als dem Ende des Exils zuzuweisen und etwa — wie man vorgeschlagen hat — an eine Belagerung und Eroberung Babels während der assyrischen Periode zu denken, sodass dann Jesaja der Verfasser sein könnte. Auf keine andere Zeit als die des Exils passt die Bezeichnung Israels als des zerdroschenen Volkes, auf keinen andern Heereszug wider Babel als auf den des Cyrus die an den Anfang gestellte Aufforderung Elams und Mediens, sich gegen Babel aufzumachen.

---

1) c. 14,1—4a. 2) So Duhm. 3) c. 21,1—10.

Zwei andere Orakel dieses Theiles des Buches Jesaja können nicht mit der gleichen Sicherheit wie die eben besprochenen in nachjesajanische Zeit verlegt werden, sind aber ebensowenig mit Deutlichkeit als Jesajanisch zu erkennen. Dem kleinen Orakel über die Araber, das in seiner vorliegenden Gestalt als Jesajanisch anzusehen ist, geht unmittelbar voraus ein ähnlich kurzes Prophetenwort an die Edomiter.[1] Es wird überschriftlich, gewiss von dem Sammler, „Orakel des Schweigens", *maśśâ' dûmāh*, genannt, weil der Prophet eine Antwort verweigert, wobei mit *dûmāh* auf „Edom" angespielt werden soll. Das Orakel selbst berichtet eine Anfrage aus Seʿir: „Hüter, ist die Nacht schier hin?" — worauf der Hüter Morgen und auch Nacht als kommend darstellt und die Fragenden auf andere Zeit zu neuer Anfrage verweist. — Ist der Ausspruch von Jesaja, so wird es sich wie in dem darauf folgenden über Kedar handeln um die durch die Assyrer für die westeuphratischen Völker hereinbrechende Nacht. Der Sprachgebrauch ist aber Jesajanischer Herkunft nicht günstig[2] und die Stellung neben dem exilischen Orakel über Babel vielleicht nicht zufällig, da die traumhafte Art in dem Auftreten des Spähers dort und des Hüters hier eine gewisse Verwandtschaft bekundet. Gewöhnlich fasst man das Orakel über Seʿir mit dem daneben stehenden, vielleicht Jesajanischen, über die Kedariter in der Beurtheilung zusammen. Beide haben aber doch nicht viel mehr gemein als die Kürze.[3])

Die den Schluss dieses Theiles bildende Klage über Tyrus[4] kann, so wie sie vorliegt, schwerlich Jesajanisch sein. Die Erwähnung der Chaldäer[5] macht für Jesajas Autorschaft Schwierigkeit, auch wenn sie nicht als Zerstörer von Tyrus gemeint sind. Die Nennung der Chaldäer ist indessen kaum ursprünglich. Aber auch durch eine Aenderung des Textes oder durch die Beurtheilung des betreffenden Passus als einer Glosse werden die Bedenken nicht gehoben. Sollte etwa in dem

1) c. 21,11 f. 2) *'ātāh* „kommen" v. 12.

3) Ausserdem noch das Verbum *'ātāh*, im Hiphil v. 14, im Kal v. 12, beides sonst nicht bei Jesaja, dem jedenfalls v. 13—15 nicht angehören, s. oben S. 363. Möglicher Weise sind v. 11 f. wie v. 13—15 ein älteres, von Jesaja aufgenommenes Stück (Dillmann).

4) c. 23. 5) v. 13.

ersten Theile des Stückes[1]) eine Grundlage auszusondern und als von Jesaja herrührend anzusehen sein, so hätte er bei der Verkündigung der Zerstörung der einstmals kronenvertheilenden, demnächst aber von den stolzen Meerschiffen bei der Heimkehr betrauerten Inselfeste an die Unternehmungen des assyrischen Königs Salmanassar IV. gegen Tyrus (727—722 v. Chr.) gedacht, die freilich zur Eroberung nicht führten. Aber der ganze Ton der Darstellung, der sie nicht oder doch nicht ausdrücklich als eine Weissagung sondern als ein Klagelied erscheinen lässt, spricht wenig für Jesaja. Haben wir es mit einem Klagelied über Geschehenes zu thun, so muss es der Zeit Alexanders des Grossen angehören, da vor ihm eine Zerstörung von Tyrus nicht stattgefunden hat. Indessen die Klage kann auch prophetisch anticipieren, wofür sich bei Ezechiel Analogieen finden. Dann mag an die Zeit der Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar zu denken sein, von der auch Ezechiel redet. Durch Substituierung von Sidon für Tyrus in dem ersten Theile[2]) und Beziehung der Klage auf die Zeit Artaxerxes' III. wird eine passendere Auslegung nicht gewonnen, da Sidon damals nicht völlig zerstört wurde. — Ein Nachwort[3]) dieses Stückes behandelt das Vorhergehende als ein Orakel. Es stellt nach siebzig Jahren die Wiederkehr der Stadt Tyrus zu ihrem Buhllohn, d. h. ihrem Erwerb aus dem Verkehr mit den Völkern, in Aussicht und die Ueberlassung dieses Lohnes an die vor Jahwe Wohnenden, d. h. die Jerusalemer. Die siebzig Jahre klingen an Jeremia an. Gegen Jesaja spricht auch die hier vorliegende Beziehung des Bildes der Buhlerei, die von seiner gewöhnlichen Verwendung bei den ältern Propheten, auch bei Jesaja selbst[4]), abweicht und hier in unschöner Breite zur Geltung kommt.

1) v. 1—14. 2) Duhm. 3) v. 15—18.
4) c. 1,21; anders Nah. 3,4.

Viertes Capitel.

Buch Jesaja Capitel 24—35: Weissagungen über die Endzeit und über Juda.

1. § 93.

Auf die Sammlung der Orakel über fremde Völker folgen drei kleinere Weissagungsgruppen.[1]) Sie sind sehr verschiedenen Ursprungs. Gemeinsam ist ihnen, dass sie zunächst von Israel reden und fremde Mächte nur untergeordneter Weise um ihrer Beziehungen zu Israel willen erwähnen. Dass sie zusammen jemals ein selbständiges Ganze gebildet hätten, ist nicht anzunehmen, da die erste Gruppe einen passenden Anfang für die übrigen nicht darstellt. In irgendwelche directe Beziehung zu einander sind die drei Theile nicht gebracht und Spuren einer gemeinsamen Redaction überhaupt nicht zu erkennen. Nur die letzte Gruppe, die von Wiederbringung und Beschirmung des Gottesvolkes handelt, kann gedacht sein als ein Schlussstück zu der unmittelbar vorhergehenden von Judas innern und äussern Kämpfen, eher aber zu allem im Buche Jesaja Vorhergehenden. Desshalb ist wahrscheinlich, dass entweder jede der drei Gruppen für sich allein oder doch die erste gesondert von den beiden letzten Aufnahme in das Buch Jesaja fand. Weiter liegt die Annahme nahe, dass die erste, die von Israels Erlösung und Verherrlichung in einem Weltgericht handelt, aufgenommen wurde als Schlussstück zu den voranstehenden Orakeln über einzelne fremde Völker, von denen die meisten ein Gericht verkünden.

Nur in dem zweiten Theil ist am Anfang in Kürze von Ephraim die Rede, sei es eigentlicher sei es bildlicher Weise. Sonst ist in allen drei Gruppen nur noch das Reich Juda oder die jüdische Gemeinde als bestehend gedacht.

2. § 94.

Die erste Gruppe[2]) ist für die geschichtliche Erklärung einer der dunkelsten Abschnitte des Buches Jesaja. Man hat ihn meist aufgefasst als von einem einzigen Verfasser herrührend. Doch ist der Zusammenhang an verschiedenen Stellen

1) c. 24—c. 27; c. 28—c. 33; c. 34—c. 35. 2) c. 24—c. 27.

schwer zu finden, sodass die einzelnen Theile sich trotz gewisser Gemeinsamkeiten wie selbständige Stücke ausnehmen. Es ist nicht unmöglich, dass eine die Grundlage bildende apokalyptische Darstellung durch Einschaltungen unterbrochen worden ist. Namentlich für die liedartigen Bestandtheile ist dies neuerdings angenommen worden [1]), wenigstens in einem Falle wohl mit Recht, wenn hier nicht etwa das Lied [2]) nur von seinem ursprünglichen Platze verstellt worden ist. Jesaja ist keinenfalls Verfasser des ganzen Abschnittes oder auch nur eines Theiles desselben. Die wenig fliessende Sprache, die durch Wiederholungen den Jesajanischen Wortreichthum ersetzt, und die, auch abgesehen von den eingelegten Liedern, mehr lyrische als rhetorische Haltung, ebenso die dem Propheten Jesaja fremden Vorstellungen von einem Gericht über die Mächte des Himmels und einer Auferstehung der Todten entscheiden auf das deutlichste gegen Jesajanische Herkunft. Das Gericht wird nicht wie bei den alten Propheten durch bestimmte menschliche Factoren vollzogen, sondern durch gottgewirkte Wunder und Zeichen. Wir haben es nicht mit der prophetischen Beschreibung des aus gegenwärtigen Verhältnissen sich entwickelnden Geschichtsverlaufes zu thun, sondern mit dem visionären Ausblick in den vom Himmel herniedersteigenden Abschluss der irdischen Geschichte.

Der Verfasser des Ganzen oder des Grundstockes lebte in Juda, da er den Zion wiederholt als „diesen Berg“ bezeichnet. Er erwartet, nachdem ein Gericht über die ganze Erde und besonders über eine mächtige Stadt bereits hereingebrochen ist, Vollendung dieses Gerichtes. Es wird auch auf den Himmel sich erstrecken. Ueber den Untergang einer zum Trümmerhaufen gewordenen festen Stadt wird ein Lobgesang angestimmt.[3]) An der ihm zugewiesenen Stelle gehört er nicht in den Zusammenhang; denn die darauf folgende Darstellung bringt die eng anschliessende Fortsetzung des vor dem Liede beschriebenen Endgerichtes. Auf dieses folgt die Erlösung auf dem Zion, wo der Tod verschlungen wird für immer und der Herr abwischt die Thränen von allen Angesichtern. Als ein vorbereitendes Moment der Erlösung wird dann noch

---

1) Duhm. 2) c. 25,1—5. 3) c. 25,1—5.

die Zerschmetterung des hochmüthigen und feindseligen Moabs geschildert. Darauf wird den Angehörigen des Landes Juda ein Loblied in den Mund gelegt, in welchem die Freude über den Fall einer festen Stadt sich wieder geltend macht. Nach vergeblichen Versuchen des Volkes, ein Neues zu gebären, wird seine Mehrung durch die Auferweckung der im Staube Schlafenden erhofft. Alsdann wird Jahwe seinen Weinberg Israel bewahren und bewässern, und die feste Stadt wird vereinsamt als ödes Weideland daliegen.

Deutliche historische Beziehungen sind mit offenbarer Absichtlichkeit vermieden. Desshalb konnte die Zeit des Verfassers oder der Verfasser in weit auseinander liegenden Jahrhunderten gesucht und die „feste Stadt", von deren Deutung die Zeitbestimmung grossentheils abhängt, sehr verschieden erklärt werden. Diese Stadt ist in wenig greifbarer Gestalt eingeführt; aber die Erklärung wird nicht wesentlich erleichtert, wenn man durch Zertrennung des Ganzen in Bestandtheile aus verschiedenen Zeiten die Deutung von verschiedenen Städten ermöglicht. Ist überall an die selbe Stadt zu denken, so kann es nur eine der weltbeherrschenden Städte sein, gewiss nicht die Hauptfeste der Moabiter.[1] Moab wird nur nebenbei bedroht[2]; ob unter der in Verbindung mit dieser Drohung genannten Feste[3] überhaupt eine moabitische gemeint ist, lässt sich bezweifeln. Gewiss aber wäre diese dann nicht identisch mit der absichtlich in das Dunkel der Namenlosigkeit gehüllten grossen Stadt. Da auf die Verhältnisse unter der Herrschaft Ninives die geschilderte Situation nicht passt und die theologischen Vorstellungen dieser Apokalypse späterer Zeit angehören, kann man wohl nur an Babel denken. Dass in irgendeinem Theile dieses Abschnittes die Stadt Rom gemeint wäre[4], wird durch keine Charakterisierung der Stadt nahe gelegt und ist vielleicht von vornherein ausgeschlossen, wenn nämlich das Zeugniss des Enkels des Siraciden über den Prophetenkanon an Erweiterungen desselben in grösserm Umfang nach dem Jahre 180 oder doch 132 v. Chr. nicht denken lässt.[5] Eben desshalb ist auch schwerlich anzunehmen,

---

1) So Smend. 2) c. 25,10. 3) c. 25,12.
4) So nach Duhm in c. 25,3. 5) S. oben S. 36.

dass die Grundlage des Ganzen erst nach dem Zug Antiochus' VII. gegen die Parther (etwa 129 v. Chr.) entstanden sei[1]), und zwar um so weniger als nichts speciell auf die Partherkriege und die ihnen zunächst vorangehenden Ereignisse verweist. Am wahrscheinlichsten könnte man finden, dass der ganze Abschnitt oder doch seine Grundlage der ersten Zeit nach der Einnahme Babels durch die Perser angehöre, als die Juden in kümmerlichen Anfängen um den Zion sich wieder angesiedelt hatten.[2]) Gerade damals mochte man, enttäuscht durch das Nichteintreffen der von exilischen Propheten in Aussicht gestellten Zerstörung Babels, dessen Untergang von einem neuen Gerichtstag ersehnen. Aber die Ansetzung des Orakels in der ersten persischen Zeit stösst auf eine Schwierigkeit: an einer Stelle der eigentlichen Apokalypse werden unter symbolischen Thiernamen drei Weltmächte, die gerichtet werden sollen, genannt[3]), worunter der „Drache im Meere" sicher Aegypten ist. Wir scheinen dadurch mindestens bis in die Zeiten des Niedergangs des persischen Reiches verwiesen zu werden, als Persien nicht mehr die alleinige Weltmacht war.[4]) Andernfalls müssten — was nicht gerade undenkbar ist — unter jenen drei Thieren vom geschichtlichen Schauplatz bereits abgetretene ältere Weltreiche gemeint sein, als ob sie noch nachträglich gerichtet werden sollten. Auch bei Ansetzung in der spätern persischen oder auch erst in der griechischen Zeit kann unter der grossen Stadt Babel zu verstehen sein, das zum Typus der gottfeindlichen Weltmacht geworden war. Die Art der theologischen Anschauungen in diesem Abschnitt spricht eher für die spätere als für die ältere persische Periode. Ueber jene aber noch hinauszugehen, liegt bei unserer Unkenntniss der vorausgesetzten historischen Situation eine bestimmte Veranlassung nicht vor.[5])

---

1) Duhm.

2) Dillmann; nach Ewald (Propheten III², S. 161) aus der Zeit, „wo Kambyses seinen Aegyptischen Feldzug vorbereitete".

3) c. 27,1. 4) Smend, Kuenen, Wildeboer.

5) Schon 1835 setzte Vatke (Religion, S. 550) c. 24—c. 27 „geraume Zeit nach dem Exil" an und dachte an Abfassung in der „makkabäischen" Zeit, dagegen in der „Einleitung" (S. 626) an „persisches Zeitalter".

3. § 95.

Eine zweite Gruppe von Weissagungen [1]) beginnt mit zweifellos echt Jesajanischen Aussprüchen. Es wird Untergang verkündet der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims und ebenso den Judäern, die sich geborgen glauben vor den ihnen unbequemen Drohungen des Propheten.[2]) Der Anfang dieses Abschnittes [3]) bezieht sich deutlich auf die Zeit kurz vor dem Falle Samariens. Die Annahme, dass Samarien hier uneigentliche Bezeichnung für Jerusalem sei, ist wenigstens für die ursprüngliche Meinung des Ausspruchs gewiss nicht zutreffend; denn sie muthet dem Propheten ohne Noth unverständliche Räthselrede zu.

An das Ende dieses ersten Drohwortes ist eine detailliert ausgeführte Parabel von dem Landmann gestellt, der Alles zu seiner Zeit und in seiner Ordnung besorgt, wie Gott es ihn gelehrt.[4]) Mit dem vorhergehenden Drohwort gegen Juda hat die Parabel keine, wenigstens keine ausgesprochene, Verbindung. Es ist desshalb schwer zu sagen, was in ihr gelehrt werden soll, da ihr Schluss: „Auch dies ist ausgegangen von Jahwe Zebaot; wunderbar macht er seinen Rath, gross sein Heil“ deutlich nur so viel erkennen lässt, dass irgendwelches Verhalten Jahwes Israel gegenüber mit dem Thun des Landmanns verglichen werden soll. Da aber das Schlusswort einen tröstenden Klang hat, so will es gewiss die Parabel dahin deuten, dass göttliche Heimsuchung ihr Mass und ihr Ziel habe. Besonders die letzte Darstellung von den feinen Körnern, die nicht mit dem Schlitten gedroschen, sondern mit dem Stocke geklopft werden, und von dem Brodkorn, das wohl vom Dreschschlitten bearbeitet, aber nicht zermalmt wird, legen diese Deutung nahe. Die Parabel erinnert trotz Verschiedenheit der Anlage an die echtjesajanische Allegorie vom Weinberg [5]), und Zweifel an der Jesajanischen Herkunft[6]) haben in der Parabel selbst keinen Anhalt. Es ist eine unberechtigte Symbolisierung ihrer Aussage, dass der Landmann nicht „für immer“ drischt, wenn man daraus entnimmt, zur Zeit des Verfassers

1) c. 28—c. 33. 2) c. 28,1—22. 3) c. 28,1—4(1—6).
4) c. 28,23—29. 5) c. 5,1ff.
6) Nach Cheyne, Brückner, Marti ist das Stück nachexilisch.

habe das Volk schon lange unter der Zuchtruthe Jahwes zu leiden gehabt, was für die Zeit Jesajas mit ebenfalls zweifelhafter Berechtigung nicht zutreffend gefunden wird. Höchstens könnte ein sonst bei Jesaja nicht vorkommendes Wort[1]) in der Anwendung am Schluss veranlassen, diese als eine spätere Zuthat anzusehen. Aber irgendwelches Schlusswort war von vornherein erforderlich, und das vorhandene ist nicht unpassend. Auch die der Parabel zugewiesene Stelle ist nicht so unangemessen, wie es zunächst scheinen könnte, denn die Parabel dient an ihrem Platze zur einschränkenden Erläuterung des „befremdlichen“ Thuns Jahwes, wovon das unmittelbar Vorhergehende[2]) redet. Da aber dieses nur drohenden Inhaltes ist[3]), die Parabel dagegen tröstende Bedeutung hat, so liegt wohl doch nicht die ursprüngliche Folge vor. Desshalb verdient die Vermuthung Beachtung, dass die Parabel sich ursprünglich dem Anfangsstück der ganzen Darstellung[4]) angeschlossen habe, das im Gegensatz zu Ephraim dem Reste des Volkes Jahwes, d. i. dem Reste in Juda, Gottes Schutz in Aussicht stellt.[5])

Ein neuer Ausspruch[6]) handelt von Jerusalem, der „Gotteslöwin“ — das scheint die Bezeichnung „Ariel“, so wie das Wort geschrieben ist, zu bedeuten; passender wäre dem Sinne nach die bei etwas geänderter Schreibung mögliche Auffassung: „Gottesherd“ oder „Feuerstätte“, die auf den Altar des Tempels verweisen würde. Jerusalem büsst den in dem Beinamen ausgedrückten Charakter zunächst ein bei einer Belagerung durch ein Völkerheer, offenbar das Sanheribs; aber wo dieses am Ziele zu sein glaubt, wird es von seinem Vorhaben abstehen müssen, während Judas Augen aus bisheriger Blindheit der Bekehrung zu Jahwe geöffnet werden sollen. — Die Schlussverheissung vom Sehen der Blinden erinnert mehrfach in der Art der Vorstellungen und in der Weichheit des Tones an den exilischen Propheten des Schlusstheils im Buche Jesaja und mag mit ihrer Umgebung[7]) ein späterer Anhang sein.[8])

Dann folgen Aussprüche[9]) über die eiteln Hoffnungen, die Jesajas Volksgenossen auf ein Bündniss mit Aegypten setzen,

1) *tûšijjāh* v. 29. 2) v. 21. 3) v. 7—22. 4) v. 1—6.
5) Giesebrecht. 6) c. 29. 7) v. 16—24. 8) Duhm.
9) c. 30 und c. 31.

um dort Schutz gegen Assur zu finden. Ein zwiefaches Wehe ruft der Prophet aus über Diejenigen, welche, ohne Jahwe zu fragen, nach Aegypten hinabziehen statt auf Jahwes Wort zu hören: „Durch Umkehr und Ruhe würde euch geholfen; durch Stillesein und Vertrauen würdet ihr stark sein". Sie bedenken nicht, dass die Aegypter Menschen und nicht Gott sind und ihre Pferde Fleisch und nicht Geist. Die von Aegypten vergeblich erhoffte Hilfe wird dagegen von dem einzigen Helfer nicht versagt werden. — Das erste der beiden „Wehe" — in seinem Anfang dadurch verdunkelt, dass eine überschriftlich gemeinte Glosse: „Orakel über die Thiere des Südlandes" [1]) in den Text gerathen ist — läuft aus in die Verkündigung: „Von der Stimme Jahwes wird zerbrochen werden Assur, wenn er mit dem Stabe schlägt" [2]) und das zweite in die parallele Weissagung: „Fallen wird Assur durch das Schwert nicht eines Mannes, und das Schwert nicht eines Menschen wird ihn fressen, und er wird sich flüchten vor dem Schwerte". [3]) Nur die erste der beiden Redewenden hat als Schluss eine eng mit dem Wehe verbundene endzeitliche Schilderung [4]): eine glanzvolle Zukunft wird ausgemalt, wo Gottes Segen von Israel her auf die gesamte Natur sich ausdehnt, wo das Licht des Mondes sein wird wie das Licht der Sonne und das Licht der Sonne sein wird siebenfach, wie das Licht von sieben Tagen, an dem Tage, da Jahwe den Bruch seines Volkes verbinden und die ihm geschlagene Wunde heilen wird.

In den beiden Wehe-Abschnitten haben wir es im allgemeinen mit echt Jesajanischen Worten zu thun und zwar solchen aus der Zeit Hiskias, kurz ehe der Zug Sanheribs erfolgte. Neuerdings ist allerdings an der Integrität besonders des ersten „Wehe" gezweifelt worden, mit einiger Berechtigung — wie mir scheint — namentlich an der Jesajanischen Herkunft der letzten Verse in der Schlussverheissung. [5]) Seltene Ausdrücke, stark aufgetragene Bilder, auch die anscheinend auf späte Zeit verweisende Art der Vorstellung vom Namen Jahwes erwecken Bedenken. Dennoch klingt die Wendung vom Zerbrochenwerden Assurs und dem Schlagen mit dem Stabe

1) c. 30,6. 2) c. 30,31. 3) c. 31,8. 4) c. 30,18—33.
5) c. 30,27—33.

Jesajanisch.[1]) Wäre dieser Abschnitt, wie man gemeint hat, nachexilisch, so könnte Assur hier nur als Symbol der feindlichen Weltmacht in Betracht kommen. Aber auch in dem Anfang der Verheissung befremdet die Erwartung, dass Israel schauen werde seinen Lehrer[2]), womit Gott gemeint sein muss, eine bei Jesaja kaum zu erwartende Bezeichnung, die dagegen in den Vorstellungskreis des spätern Judenthums der Schriftgelehrsamkeit vortrefflich passt.

Ebenso lässt sich bezweifeln, dass der auf das zweite „Wehe" folgende Abschnitt[3]), wenigstens dass er als Ganzes dem Propheten Jesaja angehört. Er hat seine jetzige Stelle ohne Frage erhalten, um dem voranstehenden zweiten „Wehe"[4]) den Abschluss einer endzeitlichen Schilderung zu verschaffen, wie sich eine solche am Ende des parallelen ersten[5]) findet. In dieser neuen Schilderung der Endzeit ist ausser der unvermittelten Anreihung an das Vorhergehende die Darstellung der Vollendung als einer in der Endzeit sich vollziehenden sittlichen Umwandlung auffallend durch die sonst bei Jesaja nicht vorkommende weitläufige Bestimmung ethischer Begriffe.

In der weiterhin folgenden, zunächst an die Weiber gerichteten Weissagung[6]) kann die mit den zweifellos echten Verkündigungen Jesajas nicht übereinstimmende Drohung, dass Jerusalem „für lange Zeit" verödet sein solle, Bedenken erwecken. Indessen haben wir auch sonst bei Jesaja einen Wechsel in den Zukunftserwartungen beobachtet, sodass dies Bedenken nicht ausschlaggebend erscheinen kann.

Mit grösserer Sicherheit und Uebereinstimmung als einzelne der frühern Abschnitte sind neuerdings die in dieser Weissagungsgruppe noch folgenden beiden zusammenhängenden Stücke dem Propheten Jesaja abgesprochen worden. Das erste[7]), eine Drohung an heranstürmende Völkermassen, enthält allerdings nichts, was geradezu dem Gedankenkreis Jesajas widerstrebte, und könnte etwa in die Zeit kurz vor dem Auftreten Sanheribs vor Jerusalem passen. Ich kann mich aber mit Andern dem Eindruck nicht verschliessen, dass hier entweder eine Nachahmung Jesajas oder auch eine Ueberarbeitung eines Jesajani-

---

1) Vgl. c. 10,5. 2) c. 30,20. 3) c. 32,1—8. 4) c. 31. 5) c. 30. 6) c. 32,9—20. 7) c. 33,1—12.

schen Ausspruchs vorliege. Die Darstellung ist unbestimmter und matter als in Jesajanischen Schilderungen. Die Begründung der Grösse Jahwes mit seinem Wohnen in der Höhe[1]) kommt so bei Jesaja nicht vor. — Dann folgt ein Triumphgesang auf die Ueberwindung der Feinde Zions.[2]) Hier ist nicht nur die Erwartung, nicht mehr zu sehen das Volk unverständlicher Lippe und sinnlos stammelnder Rede, der Deutung auf den Abzug einer fremden Völkermasse, also etwa des Heeres Sanheribs, günstig, sondern die Frage: „Wo ist, der da zählt die Thürme?“ lässt kaum eine andere Auffassung zu als von dem Abzug eines Belagerungsheeres. Der übrige Inhalt, der an sich leicht zu verstehen wäre als Rede der rückkehrenden Exulanten, die in Jerusalem wieder Einzug halten, muss nach jenen deutlichen Stellen ausgelegt werden, bezieht sich also, wie es scheint, auf die Freude der Bewohner Jerusalems an der Stadt nach überstandener Belagerung. Man könnte desshalb für das Ganze an eine Weissagung bei der Belagerung Jerusalems durch Sanherib denken. Aber von Jesaja würde sie, so wie sie vorliegt, auch bei dieser zeitlichen Ansetzung nicht sein. Es spricht dagegen, neben der lyrischen Haltung der Darstellung, das Fehlen der bei Jesaja grundlegenden Anschauung von einer physischen Vernichtung der Sünder aus Juda. Auch nach der Errettung werden hier noch Sünder als vorhanden vorausgesetzt[3]); nicht durch ihre Ausrottung sondern durch Vergebung der Sünden wird das Heil bewirkt.[4]) Wir werden desshalb bei Ansetzung des ganzen Ausspruchs in Hiskias Zeit als Verfasser nur etwa einen Zeitgenossen, vielleicht einen Schüler Jesajas denken dürfen. Dafür, dass dies Stück überarbeitet sei, findet sich ebensowenig wie bei dem unmittelbar vorhergehenden eine deutliche Spur. Desshalb wird für beide kaum an spätere Reproduction echt Jesajanischer Grundlagen[5]) zu denken sein. Eher sind die beiden zuletzt besprochenen verwandten Stücke ganz aus späterer Zeit. Es lässt sich an das Hereinbrechen der Scythen oder der Chaldäer denken.[6]) Aber auch dass diese Abschnitte vorexilisch sind, ist nicht unbedingt sicher. In dem letzten

1) v. 5. 2) c. 33,13—24. 3) v. 14. 4) v. 24. 5) So Kittel.
6) Kuenen.

wird allerdings ein König erwähnt[1]), wie dies auch in einem frühern der zweifelhaften Abschnitte, in jener Schilderung eines idealen Rechtszustandes, der Fall ist.[2]) Allein in dem letzten Stück ist mit dem König, den der in Gerechtigkeit Wandelnde mit seinen Augen schauen wird, wahrscheinlich Jahwe gemeint.[3]) Solche Voraussetzung des Schauens der Gottheit entspricht schwerlich den Vorstellungen des vorexilischen Israels. An der frühern Stelle ist von einem idealen König in einem idealen Staate die Rede, also, wenn man so will, vom Messias. Um ein vorhandenes Königthum scheint es sich demnach an beiden Stellen nicht zu handeln. Wo aber diese Stücke, wenn sie der nachexilischen Zeit angehören sollten, specieller anzusetzen wären, lässt sich bei der Unbestimmtheit ihrer Schilderungen kaum sagen. Vielleicht ist mit dem feindlichen Heere kein einzelnes geschichtliches gemeint, sondern das zuerst von dem Propheten Ezechiel geschilderte apokalyptische Völkerheer der Endzeit. Uebrigens ist es durchaus nicht nothwendig, die als zweifelhaft bezeichneten selbständigen Stücke unserer Weissagungsgruppe alle der selben Zeit zuzuweisen. Namentlich das erste[4]) theilt in seiner idealen Schilderung nicht mit den andern die Voraussetzung einer bestimmten Situation.

Das Verhältniss der zuletzt behandelten Gruppe von Weissagungen an Juda zu der das Buch Jesaja eröffnenden ähnlichen Sammlung von Weissagungen „über Juda und Jerusalem" lässt sich verschieden beurtheilen. Das ist kaum anzunehmen, dass die neue Gruppe, ganz oder doch insoweit sie Jesajanische Aussprüche enthält, ursprünglich dem Buche „über Juda und Jerusalem" angehört hätte und erst später durch Einschiebung der Orakel über fremde Völker und der an diese angereihten Apokalypse davon abgetrennt worden wäre, worauf dann der erste Theil des Buches „über Juda und Jerusalem" in dem Liede der Erlösten[5]) seinen Abschluss erhalten hätte. Es lässt sich schwer begreifen, aus welchem Grunde solche Auseinanderreissung des ursprünglich Zusammengehörenden vorgenommen worden wäre. Wir haben es vielmehr in der neuen Weissagungsgruppe über Juda gewiss mit einer selbständigen

---

1) c. 33,17. 2) c. 32,1. 3) Vgl. c. 33,22. 4) c. 32,1—8. 5) c. 12.

Sammlung zu thun. Der Redactor der einen Sammlung nahm die in der andern enthaltenen Jesajanischen Aussprüche nicht auf, entweder weil er sie nicht kannte oder weil er sie bereits zu einem Buche redigiert vorfand. Wahrscheinlich wurde das Buch „über Juda und Jerusalem“ zuerst redigiert; denn der Anfang der zuletzt besprochenen Gruppe[1]) lautet, als wäre sie von vornherein zur Fortsetzung von Vorausgehendem bestimmt gewesen. Andernfalls müsste diese Gruppe ursprünglich einen Anfang gehabt haben, der bei ihrer Aufnahme in das Buch Jesaja weggelassen wurde.

Die echtjesajanischen Bestandtheile dieser Gruppe stammen mit einer Ausnahme wahrscheinlich alle aus der Zeit kurz vor der Invasion Sanheribs. Nur die Verse über Ephraim[2]), die den Anfang machen, lauten, als ob sie vor der Zerstörung Samariens gesprochen wären, also etwas über zwanzig Jahre früher. Dennoch sind sie eng mit dem Folgenden verbunden. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist desshalb die Anschauung[3]), Jesaja habe sie dem Folgenden vorangestellt, indem er der ältern Weissagung von Samariens Untergang bei dieser Stellung eine bildliche oder vorbildliche Deutung geben wollte. Dann sind die Jesajanischen Partieen dieser Gruppe eine Einheit, und die Annahme ist nicht unstatthaft, dass wir es hier mit einer von Jesaja selbst veranstalteten Sammlung zu thun haben. Sie würde von ihm wahrscheinlich später redigiert worden sein als die den beiden Hauptheilen des Buches „über Juda und Jerusalem“[4]) anscheinend zu Grunde liegenden Jesajanischen Sammlungen, denn die Aussprüche dieser waren wohl sämtlich älter als die Zeit kurz vor der Invasion Sanheribs.

4. § 96.

Die eben besprochene Gruppe von Weissagungen hat einen Abschluss erhalten in der Schilderung eines glorreichen Ausgangs der Geschichte Israels.[5]) Diese Darstellung kann weder von Jesaja noch von einem Zeitgenossen Jesajas verfasst sein. Es wird zuerst ein Völker- und Welt-Gericht verkündet, von dem insbesondere Edom betroffen werden wird.[6]) Dann wird

---

1) c. 28,1 ff. 2) c. 28,1—4 (1—6). 3) Giesebrecht. 4) c. 2—c. 12.
5) c. 34—c. 35. 6) c. 34.

in einem zweiten Theile der Zug Israels durch die von Blumen sprossende Wüste geschildert und der Zustand der Erlösten auf dem Zion, wo Kummer und Seufzen geflohen sind.[1])

Es ist nicht über allen Zweifel erhaben, dass beide Theile, wie man meist angenommen hat, dem selben Verfasser angehören. Eine deutlich ausgesprochene Verbindung zwischen beiden besteht nicht, und jeder kann ein Ganzes für sich sein. Dennoch sind Berührungen in einigen Details nicht zu verkennen, und beide Stücke gehören wohl wenigstens der selben Zeit an.

Das zweite bezieht sich unverkennbar auf die Rückkehr Israels aus Babel. Sie wird wie erst erwartet dargestellt. Das aber ist nicht deutlich, ob der Verfasser selbst im Exil weilt. Es wäre nicht unmöglich, dass er sich auf palästinischem Boden befindet und sich von den Rückkehrenden unterscheidet. Jedenfalls aber wird die Rückkehr mit keinem Wort als die Fortsetzung einer bereits begonnenen bezeichnet.

Der erste Theil allerdings scheint eher auf eine spätere Zeit als diejenige unmittelbar vor der ersten Rückkehr zu passen. Das Fehlen einer Verwünschung gegen Babel, die Concentrierung des Hasses auf Edom können für eine Zeit nach der Wiederansiedelung um das neue Jerusalem geltend gemacht werden, wo man es vorzugsweise mit dem Nachbarvolk Edom zu thun hatte.[2]) Es sind Spuren dafür vorhanden, dass die jüdische Colonie noch während der persischen Periode durch das Zurückweichen der von den Nabatäern bedrängten Edomiter auf jüdisches Gebiet beunruhigt wurde. Das Vordringen der Edomiter nach Norden hatte aber schon während des Exils begonnen, und die Kunde davon war zu den Israeliten bis nach Babel gekommen[3]); es ist also nicht ausgeschlossen, dass mit Bezug darauf ein noch dem Exil angehörender Prophet diese Drohung aussprach.

Wenn man die beiden zusammenstehenden Stücke von einer Hand herleitet, so spricht mit Rücksicht auf das zweite die Wahrscheinlichkeit für diese Ansetzung. Beide Stücke würden dann bei dem Fehlen einer Drohung gegen Babel an-

1) c. 35. 2) Kuenen, Cheyne, Kittel.
3) Ez. 35,10—13; 36,5.

zusetzen sein an einem Zeitpunkt, wo Babel bereits von Cyrus eingenommen worden und wohl schon die Erlaubniss zur Rückkehr der Juden ertheilt worden war. Der erste Abschnitt weist Berührungen mit dem ersten Orakel des Buches Jesaja über den Fall Babels[1]) auf und ist deutlich von diesem abhängig. Ebenso sind beide Abschnitte unverkennbar beeinflusst durch den exilischen Propheten des Schlusstheils im Buche Jesaja. Beide erst dem Ausgang der persischen oder der griechischen Periode zuzuweisen[2]) und die Schilderung des Wüstenzugs und was damit zusammenhängt als lediglich conventionelle Nachahmung alter Muster anzusehen, liegt eine Veranlassung nicht vor.

Fünftes Capitel.

Buch Jesaja Capitel 36—39: Geschichtlicher Bericht über Jesajas Beziehungen zu Hiskia.

1. § 97.

Ein das ältere Jesajabuch abschliessender geschichtlicher Bericht erzählt, Jesaja in der dritten Person einführend, von der Belagerung Jerusalems durch Sanherib, von dem Troste, den damals Jesaja dem König Hiskia spendete, von dem Abzug der Assyrer, von einer Krankheit Hiskias, von dem Zeichen des zurückgehenden Schattens an der Sonnenuhr des Ahas, das Jesaja verkündet, und der Beruhigung Hiskias durch dasselbe — worauf ein Danklied Hiskias folgt —, ferner von einer Gesandtschaft des babylonischen Königs Merodach-Baladan und von Jesajas an das Verhalten Hiskias dieser Gesandtschaft gegenüber anknüpfender Verkündigung der Deportation des königlichen Besitzes und der Söhne des Königs nach Babel.

Eben derselbe Abschnitt mit geringen Verschiedenheiten des Textes und ohne das Lied Hiskias steht auch im Königsbuch.[3]) Er entstammt dort ohne Zweifel einer besondern Quelle.[4]) Dass er aber aus einer Schrift Jesajas dort aufge-

1) c. 13,1—14,23.

2) Letzteres von Duhm als möglich, von Marti bestimmt angenommen.

3) II Kön. 18,13—20,19. 4) S. oben S. 260.

nommen worden sei, ist nicht anzunehmen. An und für sich ist es allerdings durchaus nicht undenkbar, dass ein Prophet seinen Weissagungen einen geschichtlichen Bericht über einzelne Umstände seines Auftretens angefügt habe; in diesem Fall aber hat sicher ein Herausgeber den Bericht an das bis dahin bestehende Buch Jesaja angehängt, um ihm auch das geschichtlich über Jesaja Bekannte beizugeben.[1])

§ 98. 2.

Abfassung dieses historischen Stückes, so wie es uns vorliegt, durch Jesaja ist schon desshalb unwahrscheinlich, weil der Tod Sanheribs und die Thronbesteigung Asarhaddons darin berichtet werden[2]), Ereignisse einer Zeit, aus welcher uns Aussprüche Jesajas nicht mehr vorliegen. Die dem Propheten in diesem Abschnitt in den Mund gelegten Worte klingen theilweise ganz Jesajanisch, und es mögen sich echte Aussprüche darunter befinden. Am meisten macht Jesajanischen Eindruck das triumphierende Wort, das dem Sanherib den Rückzug auf dem Wege, den er gekommen, in Aussicht stellt zur Strafe dafür, dass er seine schmähende Stimme und seine hochmüthigen Augen in die Höhe erhoben hat wider den Heiligen Israels.[3]) Aber auch dies Wort ist in der uns vorliegenden Form aus späterer Zeit.[4]) Andere der hier mitgetheilten Aussprüche Jesajas haben wohl überhaupt keine Jesajanische Grundlage: die abschliessende Verkündigung der Deportation nach Babel geht über den Gesichtskreis Jesajas hinaus, und die Aussprüche des Propheten bei der Krankheit Hiskias sind im höchsten Grade befremdend. Voraussagungen von bestimmten Jahreszahlen — wie hier die fünfzehn Jahre, die dem Leben Hiskias hinzugefügt werden sollen — finden sich sonst bei Jesaja nicht, und das freilich nicht deutlich geschilderte Zeichen an der Sonnenuhr, das Jesaja verkündigt haben soll, kann in der referierten Form nicht geschichtlich sein. Ueberdies tritt hier Jesaja auf in der Art eines Thaumaturgen, ähnlich dem Propheten Elisa, wie sich erst nachfolgende Generationen die Propheten des Alterthums vorstellten.

---

1) S. oben S. 332. 2) c. 37,38. 3) c. 37,22b—32.
4) S. weiter unten zu v. 26.

Dieser erzählende Abschnitt ist, auch abgesehen von dem Liede Hiskias, schwerlich einheitlich. So wäre ganz besonders dann zu urtheilen, wenn die zwiefache Botschaft Sanheribs an Hiskia [1]) Verdoppelung einer in Wirklichkeit einzigen ist. Aber auch wenn die zweite, wie Andere annehmen, sich auf einen neuen Feldzug Sanheribs bezieht, kann der Bericht über die beiden Ereignisse doch nicht die fortlaufende Darstellung ein und desselben Verfassers sein.

Ob der Verfasser des Königsbuches und ein Herausgeber des Buches Jesaja den ganzen Bericht selbständig aus einer gemeinsamen Quelle entlehnten oder der Herausgeber des Buches Jesaja ihn aus dem Königsbuch entnahm, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Dass nur im Buche Jesaja das Lied Hiskias [2]) steht, ist für die erstere Möglichkeit nicht von Bedeutung, da dies Gedicht offenbar erst später eingeschaltet worden ist. Sein Verfasser ist sicher nicht Hiskia. Aus dem Schlusse des Liedes geht deutlich hervor, dass der Dichter als Glied der Gemeinde redet. Diese ist gewiss nach der Analogie ähnlicher Psalmen als die nachexilische zu denken. Um das Lied aufnehmen zu können, ist die umgebende Erzählung im Buche Jesaja [3]) in ihrer Folge dem Texte des Königsbuches [4]) gegenüber verschlechtert worden, was aber auch kein Beweis dafür ist, dass der Jesaja-Text aus dem des Königsbuches geschöpft wurde. Ebensowenig ist ein solcher Beweis der Umstand, dass ein kleines integrierendes Stück des Königsbuches über den von Hiskia dem Sanherib erstatteten Tribut [5]) in der Relation des Jesajabuchs fortgelassen ist. Daraus ist nur zu ersehen, dass dort der Quellenbericht correcter wiedergegeben ist als hier. Die Wahrscheinlichkeit spricht aber allerdings dafür, dass der Herausgeber des Jesajabuchs das historische Stück aus dem Königsbuch, wo es seine durchaus passende Stelle hat, entnahm.

Das unverkennbare Anklingen eines in diesem Abschnitt berichteten Gotteswortes im Munde Jesajas: „Hast du nicht gehört: von fernher habe ich es gethan, von den Tagen der Vorzeit her es gebildet? Jetzt habe ich es gebracht —“ [6]) an

1) c. 36,1 ff. und c. 37,9 ff. 2) c. 38,9—20. 3) c. 38,1—8. 21 f.
4) II Kön. 20,1—11. 5) II Kön. 18,14—16. 6) Jes. 37,26 = II Kön. 19,25.

den exilischen Propheten des Schlusstheils im Buche Jesaja [1]) nöthigt zu der Annahme, dass die Quelle der Parallelberichte nicht vor dem Ende des Exils anzusetzen ist. Der Anklang beruht deutlich auf Nachahmung des exilischen Propheten; denn dass bei ihm Jahwe Israel von Anfang an hat hören lassen, kann man verstehen, nicht aber woher Sanherib von Anfang an die Vorverkündigung Jahwes gehört haben sollte. [2]) Dazu kommt, dass das Voraussagen der Propheten ein Lieblingsthema des exilischen Propheten ist. Eine spätere Ueberarbeitung dieser Stelle für sich allein ist schwerlich anzunehmen, da gerade die mit dem exilischen Propheten sich berührenden Worte im Zusammenhang kaum entbehrlich sind. Es ist also daraus zu entnehmen, entweder dass die Redaction des Königsbuches vor dem Ende des Exils nicht anzusetzen ist oder dass die Erzählung von Jesajas Verhältniss zu Hiskia oder doch der darin enthaltene Ausspruch Jesajas erst von einer zweiten Redaction des Königsbuches eingeschaltet wurde. [3])

Dass der erzählende Theil später als alle einzelnen voranstehenden Sammlungen des Buches Jesaja darin aufgenommen worden sei, ist nicht zu erkennen. Er könnte sehr wohl ursprünglich den Schluss eines ältern Jesajabuchs von geringerm Umfang gebildet haben. Ganze Gruppen und Sammlungen können nachträglich eingeschoben und auch an den einzelnen Gruppen können noch durch Ueberarbeitungen und Neuaufnahmen nach ihrer Einverleibung in das durch diese Erzählung bereits abgeschlossene Buch Veränderungen vorgenommen worden sein. Auch ausserhalb des Jesajabuchs gibt es für die Zeit der Aufnahme des erzählenden Stückes kaum ein Anzeichen. Wenn der Verfasser der Chronik [4]) einen Jesajanischen Bericht über Hiskia aus dem „Buche der Könige Judas und Israels“ citiert [5]), so ergibt sich daraus nicht, dass er den erzählenden Abschnitt einzig als einen Bestandtheil seines Königsbuches kannte; denn er hat andere Literatur als dieses überhaupt nur sehr wenig oder gar nicht

1) Vgl. Jes. 46,11 und besonders das „jetzt“ c. 43,19 und zu dem „hören“ c. 40,28; 45,21; vgl. aber auch Jes. 22,11.

2) Duhm, Meinhold. 3) Vgl. oben S. 254f. 4) II Chron. 32,32.

5) Vgl. darüber oben S. 271 Anmkg. 4.

benutzt und begnügt sich ganz oder doch im wesentlichen mit Auszügen aus dem ihm vorliegenden Königsbuch, obgleich in den noch uns erhaltenen Prophetenbüchern manche historische Notiz stand, die er hätte verwerthen können.

Der Abschluss des ganzen ältern Jesajabuchs, d. h. des bis zum Ende des geschichtlichen Berichtes reichenden, lässt sich, abgesehen von dem Zeugniss des Jesus Sirach über den Prophetenkanon [1]), nur feststellen auf Grund des Urtheils über alle Einzelheiten. Dieses führt uns bis gegen das Ende der persischen, vielleicht mit Rücksicht auf die darin enthaltene Apokalypse [2]) bis in die griechische Periode. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass solche jüngern Bestandtheile erst aufgenommen worden sind, nachdem das einstmals mit dem Geschichtsbericht abschliessende Jesajabuch schon erweitert worden war durch den jetzt noch darauf folgenden Schlusstheil.

Sechstes Capitel.

Buch Jesaja Capitel 40—66: Das Buch der Tröstungen und Ermahnungen für die Exulanten und die neue Gemeinde.

1. § 99.

Der letzte Theil des Buches Jesaja beginnt ohne irgendwelche überschriftliche Angabe mit einem Aufruf zum Trost für das unter der Wucht seiner Sündenstrafe niedergebeugte Volk und mit einem Ausblick auf eine Wendung seines Geschickes: „Tröstet, tröstet mein Volk, sagt euer Gott. Sprecht Jerusalem Muth ein und ruft ihr zu, dass vollendet ist ihr Dienst, vergeben ihre Sünde; denn empfangen hat sie von der Hand Jahwes Zwiefaches für alle ihre Uebertretungen“.

Das Volk, dem dieser Trost gilt, ist das Israel des Exils. Ein Land voll gegossener und geschnitzter Götzen wird weiterhin als die Umgebung der Angeredeten geschildert; es ist Babel mit seinen Göttern. Die Rückkehr in die jetzt verwüsteten Städte Judas steht bevor. Entboten hat Jahwe von Sonnenaufgang einen Erwählten, welchem Heil begegnet auf seinen

1) S. oben S. 36. 2) c. 24—c. 27.

Schritten und Völker mit ihren Königen sich beugen. Koresch ist sein Name. Von ihm spricht Jahwe: „Mein Hirt, und all mein Gefallen vollbringt er“ und: „Um meines Knechtes Jakob willen ... rief ich dich mit deinem Namen“. Gerügt wird der Kleinmuth Derer, welchen die Verheissung der Rückkehr gilt; gewarnt werden sie vor dem Dienste der von Menschenhand gefertigten Bilder, hingewiesen auf Jahwe, den Schöpfer des Weltalls. Glänzend wird ihnen die Rückkehr in Aussicht gestellt auf gebahnten Pfaden durch die zu Auen gewandelte Wüste, verkündet ein neues Lied der Völker, das jubelnd ihren Heimzug begleiten soll.

Jesaja ist nicht der Verfasser dieser Schrift, die an seinen Namen die Bezeichnung des Evangelisten des Alten Bundes geheftet hat. Dass er es nicht sein kann, sprach schon im Mittelalter der jüdische Exeget Ibn Esra in kaum misszuverstehender Andeutung aus. Für die spätern Zeiten hat erst Johann Christoph Döderlein 1775[1]) diese Erkenntniss auf's neue gefunden, und nach langem Zögern hat die nachfolgende Exegese sich fast einstimmig diese Erkenntniss angeeignet.[2]) Jesaja kann nicht der Verfasser sein; denn der hier Redende verkündet nicht etwa das Exil und seine Leiden, sondern er redet deutlich zu Solchen, die im Exil mit seinen Leiden stehen, in einem grössern oder kleinern Theile des Ganzen zu Solchen, die das Exil bereits hinter sich haben. Der Verfasser also gehört oder auch verschiedene Verfasser dieses Buches gehören der Zeit des bestehenden und zum Theil der des überwundenen Exils an. Die Annahme Jesajanischer Abfassung würde nur möglich sein unter der undenkbaren Voraussetzung, dass sich Jesaja in diesem Theile seines Buches fingierter Weise auf einen Standpunkt nach

---

1) *Esaias ... Latine vertit ... Jo. Christoph. Doederlein, Altorfi* 1775, S. 168: *„populum seu antequam ducatur in captivitatem, seu ubi captivus detineretur, consolatur“*. Ebenso in *Editio altera* 1780. Bestimmter ausgesprochen und begründet in *Editio tertium recognita, Norimbergae et Altdorfi* 1789, S. XV: *„... consentaneum videtur ... librum posteriorem a Capite XL. ad serius, Esaia, aevum referre, atque sub finem exilii ab anonymo quodam, vel homonymo antiquo vate, compositum profiteri“*.

2) Den Verfasser der exilischen Schrift bezeichnet man gewönlich mit dem nur durch seine Kürze zu rechtfertigenden Namen „Deuterojesaja“.

Eintritt des Exils versetzt habe. Jesaja würde dann hier, was kein anderer Prophet that, nicht für seine Zeitgenossen sondern für ein um anderthalb Jahrhunderte jüngeres Geschlecht geschrieben haben. Für seine Zeitgenossen hätte er in unverständlichen Räthselworten gesprochen. Eine derartige Fiction ist undenkbar, nicht nur weil die Kunde des echten Jesaja über die assyrische Periode nicht hinausreicht und von einer Weltherrschaft Babels nichts weiss, auch nicht nur desshalb, weil der Zeitgenosse Hiskias den Namen des Perserkönigs Koresch, d. i. Cyrus, der nach etwa hundertundfünfzig Jahren auftrat, nicht nennen konnte wie einen allbekannten, sondern vor allem, und ohne irgendwelche Voraussetzung von dem Wissen der Propheten um die Zukunft, desshalb, weil dies Buch die Scheidelinie zwischen Gegenwart und Zukunft auf's deutlichste in die Zeit des zu Ende gehenden, zum Theil in die des bereits zu Ende gegangenen Exils verlegt. Die Wegführung in das Exil ist überall vergangen; in den ersten Abschnitten sind die Leiden des Exils gegenwärtig und gehört nur die Rückführung der Zukunft an. Für Jesaja wäre dies alles Zukünftiges gewesen.

Auch Sprache und Darstellungsart dieses Theiles des Buches Jesaja sind, und zwar in allen seinen Partieen, sehr wesentlich verschieden von der des alten Jesaja. Der Wortschatz ist ein anderer trotz einzelner Berührungen. Die auffallendste von diesen ist die hier wie bei Jesaja wiederholt vorkommende Bezeichnung Gottes als des „Heiligen Israels", die sonst im Alten Testament nur selten und wohl nur in solchen Stellen sich findet, die von dem Buche Jesaja abhängig sind. Der Schlusstheil des Buches Jesaja wird in diesem Punkt und so vielleicht noch in andern durch Jesaja beeinflusst sein. Dass die Sprache reines Hebräisch ist, nicht oder doch nur vereinzelt vermischt mit aramäischen Formen, ist für exilische und nachexilische Herkunft nicht auffallend, da ähnliche Reinheit des Hebräischen auch in andern Schriften der spätern Zeit zu beobachten ist. Die Gedrungenheit und Mannichfaltigkeit des Jesajanischen Ausdruckes fehlt in diesem Theile des Buches Jesaja überall. Statt dessen finden sich hier Wiederholungen der Gedanken und der Wörter häufig.

Wollte man aber trotz allem annehmen, dass die Voraus-

setzung des Exils in diesem Buch als eine andere Art der Vorausverkündigung zu verstehen sei, so bliebe dann doch unverständlich, wie die Drohung des babylonischen Exils bei dem nachjesajanischen Propheten Jeremia als etwas Unerhörtes erscheinen konnte, sodass er um ihretwillen verfolgt wurde. Es wäre wenigstens zu erwarten, dass Jeremia oder seine Freunde Jesaja erwähnt hätten, wie Jeremias Beschützer für seine Weissagung vom Untergang des Tempels auf Micha verwiesen.

Für den Verfasser einer ersten Hälfte dieses Theiles des Buches Jesaja[1]) ergibt sich die Ansetzung seiner Gegenwart zweifellos daraus, dass er bis auf die Zeit des Herannahens des Cyrus gegen Babel die Ereignisse und Verhältnisse genau und zuverlässig kennt, dass von da an aber seine Schilderung der Führungen Israels sich verflüchtigt in Bilder der Phantasie, die niemals in dieser Form Wirklichkeit erlangt haben. Der Verfasser kann nicht früher und nicht später geschrieben haben als gegen das Ende des Exils.

Ueber eine zweite, nicht zweifellos abzugrenzende Hälfte sind die Anschauungen getheilt. Bis vor kurzem sah man sie fast allgemein an als mit der ersten von dem selben Propheten geschrieben. In den Schlussabschnitten glaubte man in verschiedener Weise spätere Zusätze eben dieses Verfassers erkennen zu sollen.[2]) Nachdem schon J. G. Eichhorn manche Stücke des ganzen Theiles in nachexilische Zeit verlegt und mehreren Verfassern zugesprochen hatte, haben sich neuerdings eine Reihe von Stimmen mit verschiedenen Modificationen dafür ausgesprochen, dass das dem ältern Jesajabuch angehängte Buch ein zweitheiliges sei und wir es in seiner zweiten Hälfte mit einer zweiten Schrift von einem andern und zwar nachexilischen Autor oder auch von mehreren Autoren aus der Zeit der neuen Gemeinde zu thun hätten.[3]) Es ist auch einmal

---

1) Meines Erachtens c. 40—c. 55.

2) In c. 63,7—c. 66 Ewald; in c. 63—c. 66 Bleek („vielleicht schon von Kp. 58 an"): aus der Zeit nach der Rückkehr; ebenso in c. 63—c. 66 lmann: aber noch exilisch; in c. 49—c. 66 Cornill: nachexilisch; nach Dillmann mit spätern Zusätzen in c. 66, nach Cornill in c. 63—c. 66.

3) In c. 50—c. 51 und c. 54—c. 66, so Kuenen, oder c. 56—c. 66, so Duhm, Cheyne, Kittel, Marti (nach Kittel auch c. 49—c. 55 nachexilisch, aber von dem selben Autor wie c. 40—c. 48). Nach G. A. Smith

angenommen worden, dass der ganze letzte Theil des Buches Jesaja der nachexilischen Zeit angehöre und dass in seiner ersten Hälfte früher, nämlich schon während des Exils, gesprochene Weissagungen ihres Verfassers von ihm selbst als Citate eingelegt worden seien.[1]) Dafür spricht indessen nichts, und das Verständniss der ersten Hälfte des Schlusstheils des Buches Jesaja wird durch diese Annahme nur erschwert.

Die Frage nach der nachexilischen Abfassung einer umfassendern Gruppe oder einzelner Stücke ist von der nach der Verschiedenheit des Autors zu trennen; beide fallen nicht zusammen.

Von niemand wird verkannt, dass es sich in Stücken der zweiten Hälfte um die Verhältnisse einer Cultusgemeinde handelt. Es fragt sich, inwieweit wir uns das Israel des Exils als eine solche denken dürfen, oder auch inwieweit von Zuständen die Rede ist, die erst von der Zukunft, nämlich von der Zeit nach der als zukünftig gedachten Rückkehr, erwartet werden. Diese Fragen kann man vielleicht verschieden beantworten. Der exilische Prophet Ezechiel zeigt, dass lange vor der Rückkehr Israels über die Einrichtungen der zukünftigen neuen Gemeinde reflectiert wurde. Aber es ist zu beachten, dass in der ersten Hälfte des letzten Theiles im Buche Jesaja Israel überhaupt nie, weder für die Gegenwart noch für die Zukunft, als eine irgendwie gesammelte Gemeinde gedacht wird, sondern als ein gegenwärtig geknechtetes und zerstreutes Volk, das als Volk wiederhergestellt werden soll. Ferner fällt in spätern Abschnitten als ein Unterschied von den frühern der andersartige Ton auf: während in den frühern der Trost der Betrübten vorangestellt ist und strafende Worte als ein begleitendes Moment erscheinen, steht in verschiedenen Abschnitten der zweiten Hälfte umgekehrt die Strafpredigt im Vordergrund und wird von Trostworten nur begleitet. Während dort das bevorstehende Gericht ausschliesslich den Feinden Israels gilt, wird hier ein Läuterungsgericht auch über Israel erwartet.

---

bilden c. 49—c. 66 nicht, wie c. 40—c. 48, eine literarische Einheit, ist aber nur c. 66 wahrscheinlich nachexilisch.

1) So Sellin, Serubbabel 1898. Neuerdings sieht auch Sellin in seinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil" I, 1901 c. 40—c. 55 als exilisch an.

Diese umgewandelte Stimmung passt jedenfalls für die Zeit nach dem Exil, als die Hoffnungen für Israel und von Israel sich nur zum Theil verwirklicht hatten und die mit mancherlei äussern und innern Mängeln behaftete Gemeinde einer neuen Sichtung bedürftig erschien und wiederum einen Erweis der göttlichen Gnade erflehen musste.

In einem ersten meines Erachtens auf nachexiliche Zeit verweisenden Stücke[1]) handelt es sich um die Stellung der Proselyten und der Eunuchen zu dem „Volke Jahwes". Es ist kaum wahrscheinlich, dass schon die Exulanten Veranlassung hatten, diese Frage in Erwägung zu ziehen. Die Schluss-Aussage im Munde Jahwes: „Noch will ich sammeln zu ihm (d. i. zu Israel) hinzu, zu seinen Gesammelten"[2]) ist allerdings nicht dafür entscheidend, dass Israel schon in der Gegenwart des Redenden wieder gesammelt war; aber die voranstehende Verheissung an die Proselyten: „Ich will sie bringen zu meinem heiligen Berg und ihnen Freude schenken in meinem Bethaus; ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Wohlgefallen auf meinem Altar"[3]) lautet, als ob die Proselyten bereits jetzt Gelegenheit hätten, an einem bestehenden Opferdienst Theil zu nehmen.

Schwer ist der unmittelbar folgende Abschnitt[4]) zu beurtheilen, der schon seit lange den Erklärern Mühsale bereitet hat. Man hat vielfach geglaubt, da er von einem bei den Israeliten bestehenden Götzendienst nach Art des vorexilischen redet, mit ihm nicht anders fertig werden zu können als durch die Annahme, wir hätten es hier mit einem vorexilischen Stücke zu thun, das der exilische Prophet seinem Zusammenhang einverleibt habe. Dadurch wäre wenig gewonnen; denn unverkennbar ist der Abschnitt von dem exilischen Propheten oder von einem Andern, der ihn kannte, wenn nicht geschrieben so doch überarbeitet worden, wie verschiedene jenem speciell eignende Wendungen zeigen.[5]) Dass dem Verfasser ältere Schilderungen des Götzendienstes vorschwebten oder auch dass er sich an eine einzelne derartige Schilderung anlehnte,

---

1) c. 56,1—8. 2) c. 56,8. 3) c. 56,7. 4) c. 56,9—57,13a.

5) Vgl. z. B. c. 56,11: „sie alle haben sich gewendet auf ihren Weg" mit c. 53,6.

ist nicht unwahrscheinlich. Der Herausgeber müsste dann jedenfalls die Darstellung des ältern Stückes auch für seine eigene Zeit passend gefunden haben. Was aber von den Götzendienern in Israel hier gesagt wird, dass sie unter Felsspalten und auf hohen Bergen ihre Opfer darbringen, passt auf die Localität Babyloniens durchaus nicht und lässt sich desshalb wohl nur von nachexilischer Abgötterei auf palästinischem Boden verstehen. Wir dürfen es; denn wenn wir von nachexilischem Götzendienst Bestimmtes sonst allerdings nicht wissen, so ist es doch unwahrscheinlich, dass Israel, nachdem ihm noch während des Exils der Götzendienst gefährlich gewesen war, nach der Rückkehr auf alteingewurzelten Aberglauben gänzlich verzichtet haben sollte. Ueberdies kann man hier an die im Lande zurückgebliebenen Volksangehörigen denken. Ebensowenig wie die in diesem Abschnitt geschilderte Art des Götzendienstes, passt — was schon längst ältere Erklärer gesehen haben — die einleitende Aufforderung an das Gethier des Gefildes und des Waldes, d. i. an fremde Völker, zu „fressen“[1]), d. i. Israel zu verzehren, auf die Zeit des Exils, wo die Fremden Israel bereits verzehrt hatten. Wohl aber lässt sich diese Aufforderung verstehen von der hilflosen Lage der nachexilischen Gemeinde den Fremden gegenüber. Ferner ist die am Anfang stehende Klage über einsichtslose Hirten, die ihren eigenen Weg gehen und allesamt auf ihren Vortheil bedacht sind[2]), nicht zu verstehen von fremden Beherrschern, bei denen ein solches Verhalten nicht auffallen würde, sondern nur von den Obern in Israel selbst. Es wird also mit dieser Klage eine gewisse Selbständigkeit Israels vorausgesetzt, wie sie erst wieder nach dem Exil bestand.

Unmittelbar mit diesem die Götzendiener anklagenden Abschnitt ist verbunden eine Verheissung für die auf Gott Vertrauenden und die Demüthigen, auslaufend in eine Bedrohung der Gottlosen.[3]) Dies Stück ist fast ganz zusammengesetzt aus Wendungen des exilischen Propheten. Ein Unterschied aber von den frühern Partieen im Schlusstheil des Buches Jesaja lässt sich nicht verkennen: während in diesen das Volk Israel in seiner Gesamtheit als das niedrige und

1) c. 56,9. 2) c. 56,11. 3) c. 57,13b—20.

gedemüthigte erscheint, ist in dem neuen Abschnitt von den Demüthigen in Israel im Unterschied von den Gottlosen in eben diesem Volke die Rede, und die Aufforderung, dem „Volke“ den Weg zu bahnen [1]), ist eine hier in ihrer Allgemeinheit nicht ganz passende Herübernahme aus den frühern Abschnitten. Die „Fernen und die Nahen“, denen Gott Frieden entbietet [2]), scheinen die in der Diaspora Lebenden und die um den Zion Gesammelten zu sein, während zur Zeit des Exils ganz Israel räumlich gleichermassen fern von Gott war.

Zwei folgende Abschnitte beschäftigen sich ebenfalls mit einem Zustand des gegenwärtigen Israels, der Gott nicht wohlgefällig ist. Fasten, das mit Gewinnsucht und Streit verbunden ist, kann Gott nicht angenehm sein, sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und solche Sabbatfeier, die eigennütziges Trachten von dem heiligen Tage fern hält. [3]) Israels Sünden trennen es von Gott; desshalb hofft es vergeblich auf einen Anbruch des Lichtes, der nicht kommen wird, bis Gott selbst einschreitet und seinen Geist und seine Worte nicht weichen lässt aus Israel und dessen künftigen Geschlechtern. [4]) — Auch an dem exilischen Israel konnte vielleicht äusserliche Art des Fastens und der Sabbatfeier gerügt und konnten jedenfalls seine Sünden als das von Gott Trennende dargestellt werden; das aber wäre bei exilischer Abfassung dieser Strafworte auffallend, dass hier die Mängel des gegenwärtigen Israels und zwar nur sie als Ursache seines Unglückes dargestellt werden. Der exilische Prophet in den frühern Abschnitten verkündet dem Volke die Erlösung unter andern Voraussetzungen. Auch bei ihm sind Diejenigen, denen sie zu Theil wird, mit Sünde behaftet gedacht; aber die Heimsuchung, von der sie befreit werden sollen, wird nicht aufgefasst als veranlasst durch die gegenwärtige Sünde der von dem Propheten Angeredeten. Zudem ist zu beachten, dass in dem Abschnitt, der die Rüge des Fastens enthält, bestimmte Fasttage als bestehend angenommen werden [5]), die eine selbständig organisierte Gemeinde voraussetzen, und dass in der hier gegebenen Empfehlung der

---

1) c. 57,14; vgl. c. 40,3f. 2) c. 57,19. 3) c. 58. 4) c. 59.
5) c. 58,3.

Mildthätigeit den Unterdrückten gegenüber die Glieder der Gemeinde in einer unabhängigen Stellung gedacht sind.[1])

Anders liegt es mit einem grössern unmittelbar folgenden Zusammenhang, der eine Verherrlichung des neuen Jerusalems enthält und den Trauernden Zions Trost spendet.[2]) Hier ist meines Erachtens nichts zu finden, was deutlich auf nachexilische Zeit verwiese. Wohl aber sprechen einzelne der hier geltend gemachten Zukunftserwartungen gegen solche Ansetzung. Dass die Söhne der Fremde die Mauern Jerusalems bauen und ihre Könige ihm dienen werden[3]), dass die Fremden das Vieh der Israeliten weiden und die Ausländer ihre Ackersleute und Winzer sein werden[4]), sind Erwartungen, die durchaus zu den überschwänglichen Hoffnungen des exilischen Propheten passen; sie wären aber kaum begreiflich im Mund eines nachexilischen Propheten, der es mit der rings von Feinden umdrängten neu erstehenden Colonie oder auch den bescheidenen Verhältnissen des wiederhergestellten Jerusalems zu thun hatte und keinerlei Aussicht haben konnte, dass eine derartige Umwandlung der Verhältnisse eintreten werde.

In diesem Abschnitt wird nicht das Volk als solches sondern Zion verherrlicht und auch angeredet. Das ist nicht dafür entscheidend, dass die Stadt wieder im Besitz der Israeliten gedacht sei; denn in ähnlicher Weise wird Jerusalem auch schon in den spätern unter den voranstehenden exilischen Partieen hervorgehoben.[5]) Wohl aber scheint zunächst ein einzelner Passus auf nachexilische Verhältnisse zu verweisen. Die Verheissung nämlich, dass Wächter bestellt werden sollen über die Mauern Jerusalems[6]), kann den Eindruck erwecken, als ob sie voraussetze, dass die Stadt wieder von den Israeliten bewohnt sei, aber wiederhergestellter Mauern noch entbehre. Die darauf folgende Zusage, dass fernerhin die Feinde Israels sein Korn nicht verzehren und seinen Most nicht trinken sollen, sondern dass beides Denen zufallen werde, welche das Korn und den Most erarbeitet und eingeerntet haben[7]), lässt sich verstehen aus der ersten Zeit der neuen Colonie, als ihre Ernten von Fremden geraubt wurden. Aber der göttliche Schutz

1) c. 58,6f. 2) c. 60—c. 62. 3) c. 60,10. 4) c. 61,5.
5) S. unten S. 406. 6) c. 62,6. 7) c. 62,8f.

konnte doch auch dem noch nicht wieder in Israels Besitz befindlichen Jerusalem vorausgesagt und eben diesem die Verheissung ungestörter Ernten zugesagt werden.[1])

In diesen Verheissungen für Jerusalem redet an einer Stelle ein Solcher — sei es der Prophet, sei es eine ideale Person — auf dem des Herrn Jahwe Geist ruht; Jahwe hat ihn gesalbt, Freudenbotschaft zu bringen den Elenden, und gesandt, zu verbinden Die, welche zerbrochenes Herzens sind, zu verkünden den Gefangenen Erlösung und den Eingekerkerten Befreiung[2]) — ganz so wie in den exilischen Anfangsabschnitten der „Knecht Jahwes" dargestellt wird, der sonst in den nachexilischen Stücken nicht vorkommt. Gegen den Schluss dieser Verherrlichung Zions wiederholt sich wörtlich die Verheissung der Rückführung Israels, mit welcher der exilische Prophet den seine Schrift beginnenden Ausspruch geschlossen hatte.[3]) Wir haben es hier allem Anschein nach mit einem exilischen Schlussstück des grossen exilischen Propheten zu thun[4]), das von seiner ursprünglichen Stelle verrückt worden ist.

Noch deutlicher als die frühern Abschnitte verweisen dagegen wieder die meisten der folgenden auf die Zeit nach dem Exil. Am wenigsten gilt dies von einem ersten kleinen Stücke, worin von Jahwes Rache an Edom als dem Feinde seines Volkes geredet, Babels dagegen nicht gedacht wird.[5]) Es ist an sich denkbar, dass diese Darstellung nach dem Falle Babels, aber noch vor der Rückkehr geschrieben wäre. Allein sie passt doch besser in die Zeit nach der Rückkehr, als die neue Colonie thatsächlich von Edom bedrängt wurde.

Dann folgt Klage über den traurigen Zustand Israels und Bitte um Wiederzuwendung der göttlichen Gnade mit dankendem Rückblick auf die Führungen des Volkes in der Ver-

---

1) Vgl. die Verheissung des Schutzes vor den Fremden c. 52,1. Das *'ôd* „fernerhin" c. 62,8 muss nicht besagen, dass die Feinde bisher Jerusalems Korn verzehrt haben, sondern erheischt nur die Erklärung, dass, während bisher Jerusalem seinen Feinden preisgegeben war, dies fernerhin nicht in der angeführten besondern Form der Fall sein soll.

2) c. 61,1—3. 3) c. 62,11; vgl. c. 40,10.

4) Nach Kuenen, Duhm, Cheyne, Kittel, Marti von dem oder einem nachexilischen Autor.

5) c. 63,1—6.

gangenheit.[1]) Das ist wieder nicht der Ton der exilischen Abschnitte, in denen das Kommen der Gnadenzeit hoffnungsvoll und sicher erwartet wird. Auch scheint eine in die nachexilische Zeit fallende Freventhat an dem Tempel vorausgesetzt zu werden; denn wir begegnen der Klage, dass das Heiligthum Jahwes, das auf kurze Zeit im Besitz seines heiligen Volkes gewesen, von dessen Feinden zertreten worden sei.[2]) Auf die Zerstörung des Salomonischen Tempels kann sich das nicht beziehen; denn ihn hatte Israel nicht nur kurze Zeit besessen. An welches nachexilische Ereigniss zu denken sei, lässt sich allerdings nicht bestimmen. Da ein solches gemeint zu sein scheint, das bald nach dem Wiederaufbau des Tempels erfolgte, ist vielleicht eine uns sonst unbekannte Gewaltthat an dem neuen Tempel von Seiten der Samaritaner gemeint. Noch an einer zweiten Stelle dieses Bittgebetes[3]) wird des zerstörten Tempels gedacht, in welchem die Väter Gott gepriesen haben. Hier entscheidet im Zusammenhang allerdings nichts dafür, dass von einer nachexilischen Zerstörung die Rede sei; es kann aber nur von der selben die Rede sein wie an der ersten Stelle, und die Beschreibung der Verwüstung ist so gehalten, dass sie für einen Verfasser spricht, der sie vor Augen hatte, sich also in Palästina aufhielt.

Auf die Bitte des Volkes folgt eine Rede Jahwes.[4]) Sie kann nicht, wie sie allerdings erklärt worden ist, als eine Antwort auf jene Bitten verstanden werden; denn sie wendet sich deutlich an Andersgesinnte, von den dort Bittenden Verschiedene, an eine Gemeinschaft, die Jahwe nicht sucht, sondern von andern des Schicksals Waltenden, den Glücksgottheiten[5]), Hilfe begehrt. Diese Rede ist desshalb, obgleich sie jeder Ueberschrift und jeder Einführung des redenden Gottes entbehrt, dem Vorhergehenden gegenüber als ein selbständiges Stück aufzufassen. Keinenfalls wendet sie sich an die Exulanten in Babel, auch schwerlich an eine abtrünnige Gruppe unter den nach Palästina Zurückgekehrten sondern wohl eher[6]) an die im Lande gebliebenen Judäer oder auch an die Sama-

1) c. 63,7—64,11. 2) c. 63,18. 3) c. 64,10. 4) c. 65.

5) Der Gottesname Gad spricht für Aberglauben auf palästinischem Boden, s. m. Artikel „Gad“ in Herzogs Realencyklopädie³.

6) So Duhm, Cheyne, Kittel, Marti.

ritaner. Es muss dann angenommen werden, was wir sonst allerdings nicht wissen, dass die Zurückgekehrten sich in der ersten Zeit durchaus nicht streng von der auf dem Boden Palästinas vorgefundenen israelitischen und halbisraelitischen Bevölkerung absonderten, sondern vielmehr diese als mit ihnen ein einziges Volk Jahwes bildend ansahen. Jahwe will die Angeredeten, die er nicht als die Seinen anerkennt, von seinen Knechten scheiden und in Jerusalem ein Reich der Freude und des Friedens bauen. Deutlich wird der Eindruck erweckt, dass die Stadt Jerusalem schon jetzt der Mittelpunkt der Knechte Jahwes ist: „In ihr soll nicht mehr gehört werden der Laut des Weinens und der Laut des Geschreis", was also in der Gegenwart der Fall ist.

In einer neuen Rede oder doch einem zweiten Abschnitt der vorhergehenden, der mit einer Einführung des redenden Gottes beginnt [1]), verkündet Jahwe, dass er, der im Himmel thront und den Armen und Demüthigen annimmt, kein Haus gebaut haben will von Unbussfertigen. Ist der ganze Complex von Reden Jahwes an die „Samaritaner" gerichtet, so wird diese Abweisung des Tempelbaus sich beziehen auf einen Plan derselben, ausserhalb Jerusalems einen Jahwe-Tempel zu errichten. Allerdings lautet die Ablehnung ganz allgemein, als ob für den im Himmel wohnenden Gott ein irdischer Tempel sich nicht passe; aber es fällt schwer, anzunehmen dass ein Prophet der ersten Zeit nach der Rückkehr diesen Gedanken ausgesprochen habe, da doch bald nachher Haggai und Sacharja es nicht anders wissen, als dass der Tempelbau eine Pflicht des Volkes sei. So macht gerade die Verwerfung des Tempelbaus die Beziehung der Rede Gottes auf die nichtjerusalemische, im Lande vorgefundene Bevölkerung wahrscheinlich. — Weiterhin wird in dieser Rede davon gehandelt, dass Gott ein Gericht halten und darnach die Angehörigen seines Volkes aus allen Ländern sammeln will. Alles Fleisch wird ihn anbeten; für die Leichen der Sünder aber wird ihr Wurm nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen. Auch in diesem letzten Abschnitt handelt es sich keinenfalls um eine Rückkehr der Exulanten nach Jerusalem sondern um eine

---

1) c. 66.

Wiederbringung der Zerstreuten zu der in Jerusalem offenbar schon bestehenden Gemeinde. Uebrigens haben wir es hier nicht mit einem Stück aus einem Gusse zu thun. Abgesehen von einer grössern Einschaltung, die von der Mehrung der Bevölkerung Jerusalems, von dessen Verherrlichung und Gottes Zorngericht über seine Feinde handelt, ist auch weiterhin der Zusammenhang uneben.[1])

2. §100.

Der Frage nach der Herkunft der, wie uns scheint, nachexilischen Stücke muss eine Darstellung der Eigenthümlichkeiten der exilischen vorhergehen. Gewisse charakteristische Besonderheiten sowohl der Form als des Inhaltes finden sich gleichmässig in beiderlei Bestandtheilen, sodass entweder Identität des Autors oder andernfalls directe Abhängigkeit der nachexilischen Stücke von dem exilischen Propheten anzunehmen ist. Einzelne Abweichungen formaler Art in den nachexilischen Abschnitten fallen nur auf wie eine Variation oder Modification des mit den andern gemeinsamen Typus. Ein geschlossenes Bild lässt sich desshalb in jedem Falle nur von der Art des exilischen Propheten geben.

Dieser handhabt eine sehr charakteristische Sprache und Darstellungsweise. Seine Gedanken folgen sich nicht rasch und sprunghaft wie bei Jesaja, sondern in erschöpfender Breite werden sie festgehalten und wiederholt. Die Ausdrucksform ist nicht wie dort rhetorisch sondern lyrisch. Die Stimmung ist weicher. Der Prophet geht ein auf Gedanken und Gefühle des angeredeten Volkes, identificiert sich mehr mit diesem als der in unzugänglicher Erhabenheit seine Zeitgenossen rügende Jesaja. Als Redner ist der exilische Prophet kaum zu denken; er scheint seine Tröstungen und Mahnungen sofort in Schrift gefasst zu haben. Daraus erklärt sich, dass sein Name verloren ging.

Auch die theologische Anschauung ist eine andere als bei Jesaja. Der Verächtlichkeit der immer wieder in ihrer Abhängigkeit von Menschenhand verhöhnten babylonischen Göt-

1) c. 66,6—16 ist höchstwahrscheinlich, wie Cheyne annimmt, ein Stück für sich, da v. 17 sich an v. 5 anschliesst. Im Folgenden ist wieder in v. 19 die Beziehung der Suffixe auf die *gôjim* v. 18 nicht zweifellos.

terbilder gegenüber ist der Gedanke der alleinigen Gottheit Jahwes als des Gottes aller Welt zum vollen Durchbruch gekommen. Er wird mit einem Nachdruck vorgetragen, der sich noch bei Jeremia [1]) so nicht findet. Bei dem alten Jesaja fehlt dieser Gedanke ganz; er kennt, wie mit Ausnahme vereinzelter andersartiger Ansätze überhaupt die ältern Propheten, Jahwe nur als den Gott Israels, der grösser ist als alle andern Götter und für Israel der einzige Gott. Dagegen steht dem exilischen Propheten die absolute Einzigkeit Jahwes und damit in Zusammenhang die Erschaffung der Welt durch Jahwe so fest, dass er die Gestaltung Himmels und der Erde, die nur von Jahwe ausgegangen sein könne, als einen Beweis für das Nichtgottsein der babylonischen Götzen verwerthet, ohne zu bedenken, dass dieser Beweis nur für den Glaubenden, der seiner doch nicht bedürftig ist, Giltigkeit hat.

Auch das ist bei diesem Propheten ein Lieblingsgedanke, dass Jahwe allein, keiner der Götzen, die Errettung, die sich jetzt für Israel vollzieht, vormals durch Boten verkündet hat. Er meint dabei mit den frühern Weissagungen, die jetzt „gekommen" sind, nicht bestimmt von Cyrus redende ältere Verkündigungen, die uns verloren gegangen wären, auch schwerlich zu einer frühern Zeit von ihm selbst ausgesprochene und in seiner Schrift noch erhaltene Verkündigungen. [2]) Die erste Annahme hat keinen Anhaltspunkt, da wir eben von solchen Weissagungen nichts wissen, und die zweite nöthigt zu der Voraussetzung einer kaum zu erweisenden Composition der exilischen Prophetenschrift aus Bestandtheilen verschiedener Perioden. Der Prophet sieht vielmehr in den ihm selbst gegenwärtigen Ereignissen die beginnende Erfüllung allgemein gehaltener Aussprüche der ältern Propheten von einer endlichen Erlösung und Verherrlichung des Gottesvolkes. Mit solcher Berufung auf die Erfüllung der Weissagungen, die bei den ältern Propheten nicht vorkommt, bezeichnet sich der Verfasser der exilischen Schrift als nicht mehr wie die alten

---

1) S. unten S. 422ff.

2) So Sellin, zuerst in seinem „Serubbabel" und mit den seiner veränderten Anschauung über die Zeit der deuterojesajanischen Schrift (s. oben S. 391, Anmkg. 1) entsprechenden Modificationen auch in: Studien zur Entstehungsgeschichte I, S. 146ff.

Propheten einer Vorbereitungszeit zugehörend, sondern einer Periode, die er als Abschluss der Weltgeschichte ansieht. Vielleicht charakterisiert er sich, wenn er an zwei Stellen[1]) von seiner Person und nicht vielmehr — was allerdings wahrscheinlicher ist[2]) — im Namen des „Knechtes Jahwes" redet, als einen von Gott Gesandten und mit dem Geiste des Herrn Begabten; aber indem er sich in jener Weise von den frühern Propheten unterscheidet, will er jedenfalls nicht als ihr Berufsgenosse gelten, und nur in Ermangelung einer bessern Bezeichnung dürfen wir unsererseits den Prophetennamen für ihn beibehalten. Auch er redet allerdings, wie die alten Propheten, von Kommendem, das Jahwe kund thut, ehe denn es sprosst; er verkündet Neues, nämlich den erlösenden Siegeszug des Cyrus, das zu den alten oder frühern Weissagungen in Parallele steht. Aber dies Neue ist nicht in specieller Offenbarung ihm persönlich mitgetheilt. Er tritt, im allgemeinen oder vielleicht sogar überhaupt, nicht wie die alten Propheten mit der eigenen Person hervor. Er sagt nicht wie Jesaja: „So hat Jahwe zu mir gesprochen" sondern: „So hat Jahwe gesprochen". Nicht er verkündet den Trost direct an Israel, sondern er fordert auf: „Tröstet, tröstet". Nicht er ruft, dass der Weg in der Wüste geebnet werden soll, sondern er hört die Stimme eines also Rufenden. Gott redet für die mit Verständniss Begabten; der Verfasser dieses Buches ist nur einer von ihnen.[3]) Diese Auffassung von dem eigenen Beruf ist eine wesentlich andere als bei Jesaja und allen frühern Propheten.

In Verbindung mit dem Gedanken von der Einzigkeit Jahwes steht die dem Verfasser eigenthümliche Vorstellung des Knechtes Jahwes, der die Aufgabe hat, die Lehre Jahwes den Heidenlanden zu bringen. Aus dem Universalismus der Gottesidee entsteht der Universalismus des Heiles, und Israel, der Knecht Jahwes, erhält eine mittlerische Aufgabe der Heidenwelt gegenüber. Aber der Begriff des Knechtes Jahwes deckt sich nicht mit dem Wesen des wirklichen Israels. Daraus entsteht ein mit besonderer Vorliebe festgehaltener Gegensatz zwischen dem Knechte Jahwes in einem idealen und in dem

1) c. 48,16; 61,1. 2) Vgl. c. 49,1 ff. 3) c. 40,6.

realen Sinne. Widersprechendes wird von diesem Knecht ausgesagt: er ist blind und taub und öffnet den Blinden die Augen und den Tauben die Ohren; er ist gefangen und führt aus dem Kerker; er hört nicht die Stimme Jahwes und bringt Jahwes Wort den Inseln der Heiden. Diese Widersprüche dadurch aufzulösen, dass man, wie es neuerdings geschehen ist, die von dem idealen Knechte handelnden Stellen [1]) als eingeschobene „Lieder“ eines andern Verfassers ansieht, der bei dem Knechte nicht an das Volk Israel sondern an den oder an einen einzelnen Gerechten gedacht habe [2]), scheint mir eine nicht befriedigende Erklärung des Doppelsinns. Das Verfahren des Interpolators wäre unbegreiflich; das des Propheten, wenn er der Verfasser der beiden einander scheinbar widersprechenden Aussage-Reihen ist, bezweckt einen besondern Nachdruck der Ermahnung an Israel. Das Nebeneinander des Gegensätzlichen und sein schliessliches Ausklingen in eine Harmonie macht meines Erachtens eine wesentliche Schönheit der exilischen Schrift aus und erweckt den Eindruck, auf Absicht und Kunst zu beruhen, nicht auf dem zufälligen Ergebniss willkürlicher Interpolation. Eher noch könnte man desshalb die Ebed-Jahwe-Stücke, wenn man sie nicht dem Verfasser der übrigen zuschreiben zu dürfen glaubt, für einen ältern, von dem exilischen Propheten von vornherein aufgenommenen Text halten.[3]) Sicher scheint mir die Beobachtung zu sein, dass jene Stücke mit den andern Theilen ein Ganzes bilden, das allem Anschein nach als solches von dem exilischen Propheten selbst herrührt. Deutlich enthalten die Stücke von dem idealen Knechte das Thema der ganzen Darstellung. An sie knüpft die Entwickelung an. Sie bilden also die Voraussetzung des Uebrigen. Desshalb lässt sich auch das nicht annehmen, dass sie als fremde Bestandtheile von dem exilischen Propheten selbst erst später in seine Schrift eingearbeitet worden seien.[4]) Die Verbindung zwischen beiden Darstellungsweisen des Knechtes

1) c. 42,1—4; 49,1—6; 50,4—9(10. 11); 52,13—53,12.

2) So zuerst Duhm; dagegen wieder für einheitliche Abfassung der „Lieder“ und ihrer Umgebung unter den Neueren besonders Budde und Marti.

3) So Smend, Wellhausen (Geschichte[1], S. 117f.) und mit Zurückhaltung und Beschränkungen Cheyne (*Introduction*, S. 304ff.).

4) So Kittel, KEH., S. 461.

besteht allem Anschein nach von Anfang an. Die Predigt des Propheten richtet sich an den blinden und tauben, den gefangenen und den widerstrebenden Knecht. Er hält ihm vor das Gegenbild seiner selbst, aber nicht indem er jenen und diesen Knecht deutlich unterscheidet, sondern die Aussagen von dem idealen und dem realen Knechte greifen wie Thema und Gegenthema einer Fuge, sich trennend und dann doch zusammenlaufend, in einander. In der Predigt an den realen Knecht klingt immer hindurch die Schilderung von dem idealen, und beide laufen aus in einem Wort und einem Gedanken. Das Ideal wird entwickelt aus dem, was der Situation des gegenwärtigen Israels charakteristisch ist. Das Israel des Exils war im Leiden unter der Knechtung durch Babel; obwohl es sündig war, entsprachen doch die Herrschaft der Babylonier und das Geknechtetsein Israels nicht irgendwelcher Gerechtigkeit der Babylonier und einer besondern Gottlosigkeit Israels. Auch waren es wohl gerade die besten und frömmsten Glieder des Volkes Israel, welche unter der Zwingherrschaft Babels vor andern zu leiden hatten. So entsteht als Gegenbild Israels die Schilderung eines leidenden Gottesknechtes, der ohne Schuld sein Leben in den Tod dahingibt, aber eben dadurch Länge der Tage gewinnt und Jahwes Wohlgefallen durch seine Hand zum Gedeihen bringt. Diese Identität der Grundlage in der Vorstellung vom idealen Knechte mit dem empirischen Israel, wie es der exilische Prophet schildert, spricht, wenn die Beobachtung richtig ist, doch sehr entschieden für die Herkunft der „Lieder“ von dem Propheten.

Auch unter dem sündlos den Sündern beigezählten leidenden Knechte Jahwes, dessen Bild als Abschluss der Schilderung dieses Knechtes gegeben wird[1]), ist zunächst das Volk Israel zu verstehen, aber hier noch weniger als in den frühern „Liedern“ nicht das vorhandene sondern das zum Ideal erhobene Israel. Das Ideal ist immer ein einziges. Desshalb geht in der Schilderung des unschuldig Leidenden die collectivische Auffassung des Knechtes Jahwes in eine persönliche über. Damit entsteht aus diesem in der alttestamentlichen Zeit nirgends Wirklichkeit gewordenen Gottesknecht bei dem

1) c. 52,13—53,12.

exilischen Propheten ein Gegenbild des idealen Königs in den Zukunftserwartungen anderer Abschnitte des Buches Jesaja. Wie dieser König, nur auf andere Weise, hat der Knecht Jahwes die Aufgabe, Israel zur Vollendung zu führen. — Es ist eine nicht unmögliche, aber auch nicht nothwendige Annahme verschiedener Erklärer, dass das Bild des leidenden Gottesknechtes auf einer ältern Darstellung des geschichtlichen Leidens eines Propheten oder eines andern Frommen beruhe.[1]) Die Bedeutung des Abschnittes vom leidenden Knechte Jahwes im Zusammhang des exilischen Propheten wird dadurch nicht verändert; denn das Historische würde durch den Zusammenhang eine über dem Schicksal eines Einzelnen liegende allgemeine Bedeutung erhalten haben. So wie die Schilderung dieses Leidenden uns jetzt vorliegt, lässt sie sich jedenfalls als Ganzes von den wirklichen Erlebnissen eines Dulders der Vergangenheit oder auch der Gegenwart nicht verstehen; denn der leidende Gottesknecht stirbt und lebt nach dem Sterben ein durch Nachkommenschaft und Beutemachen gesegnetes, offenbar ein neues irdisches Leben. Er erfährt also eine Auferstehung, womit in der Schilderung des persönlichen Dulders wieder die grundlegende Vorstellung von Israel als einem Collectivum durchklingt, das stirbt und in neuen Generationen auflebt. Glaubt man mit dieser Annahme einer zwischen persönlicher und collectivischer Auffassung des leidenden Knechtes schwankenden Darstellung nicht auszukommen, so würde nichts anderes übrig bleiben, als den Abschnitt vom leidenden Knechte Jahwes, wie es neuerdings vorgeschlagen worden ist, in zweierlei Bestandtheile zu zerlegen, von denen die einen den idealen Jahwe-Knecht, die andern, etwa später eingeschalteten, irgendeinen geschichtlichen Gerechten darstellen würden. Nothwendig scheint mir diese Annahme nicht zu sein, nicht einmal wahrscheinlich. — Das Verständniss des Abschnittes von dem leidenden Knecht ist dadurch erschwert, dass der Text des vielgelesenen und vielerklärten Stückes durch eingedrungene Auslegungsversuche in einen jedenfalls mehrfach verderbten Zustand gerathen ist.

Nicht nur in den Abschnitten vom Knechte Jahwes und

---

1) So zuerst Ewald.

den sie umgebenden Partieen entbehrt die Folge der Gedankengruppen des grossen unbekannten Propheten einer deutlichen Ordnung. Gesonderte Reden lassen sich nirgends als Grundlage erkennen; fast ebensowenig sind auch nur schriftstellerisch getrennte Abschnitte zu bemerken. Immer neben einen Kreislauf der Gedanken unvermittelt einen neuen stellend oder den beendeten in einen neuen überleitend, erweckt der Verfasser im Totaleindruck das Bild mehrfach in einander laufender mäandrisch geschlungener Linien. Aber dass der Inhalt des Buches in Windungen vorwärts führt, ist nur Schein; in Wirklichkeit befindet der Leser sich nach kurzem wieder in einem schon dagewesenen Kreise. Nicht eine mit Bewusstsein ordnende Hand sondern der unmittelbare Drang, in immer neuer Variation das, wozu den Verfasser der Geist treibt, in seinem Buche niederzulegen, hat offenbar diese Linien gezogen. Die wesentlichen Gedankengänge sind schon in den ersten Wenden gegeben: Trost der Heimführung für die Gefangenen; Schilderung der Allmacht Jahwes des Schöpfers, der in den Götzen seines Gleichen nicht findet, der seinem Volk Israel helfen kann und will; Verkündigung des Siegers von Osten, der Israel errettet, wie solches Jahwe, nicht aber die Götzen, vorlängst verheissen; Führung der Blinden zum Lichte durch Jahwes Knecht und Aufforderung an den blinden und tauben Knecht Jahwes, zu achten auf das Neue, das zu schaffen Jahwe im Sinne hat. In den folgenden Partieen kommt nicht wesentlich Andersartiges hinzu; nur Einzelheiten dieser Gedanken werden ausgeführt und vertieft. Auch bezüglich des Knechtes Jahwes, dessen Gestalt allerdings erst in der an letzter Stelle gegebenen Leidensschilderung vollendet wird, findet nicht, wie man gemeint hat, eine stetige Entwickelung oder gar eine Fortbildung vom Allgemeinen zum Speciellen statt. Der Gegensatz des Doppelsinns kommt schon am Anfang[1]) vor und das unschuldige Leiden andeutungsweise auch schon[2]) vor dessen abgeschlossenem Bilde.

Was der Verfasser mit seinem Buche bezweckte, ist nicht zu verkennen. Das Wichtigste, desshalb an den Anfang gestellt, ist ihm die Tröstung der Exulanten durch den Hin-

1) c. 42. 2) c. 49 und c. 50.

weis auf die nahe bevorstehende Erlösung. Mit dem Troste will er in ihnen die Kraft zum Beharren stärken. Schwache und Gefährdete des Volkes sind solcher Stärkung bedürftig. Ihnen gegenüber gilt es, das Ausharren als pflichtmässig darzustellen, damit sie die Erlösung, wann sie kommt, auch wirklich ergreifen.

Einigermassen deutlich lassen sich zwei Theile der exilischen Schrift unterscheiden[1]), die beide mit der Aufforderung des Auszugs aus Babel schliessen.[2]) Dem zweiten Theil ist charakteristisch, dass hier, nicht in allen Abschnitten, aber in den meisten, das personificierte und angeredete Zion Empfänger der Verheissungen ist. Desshalb hat man von anderer Seite gemeint, schon hier an die Zeit denken zu sollen, wo Zion thatsächlich der Sammelplatz einer neuen Gemeinde war.[3]) Für alle Stücke dieses Theiles ist das keinenfalls anzunehmen; eine Stelle setzt deutlich voraus, dass Jahwes Volk als Ganzes, nicht etwa nur Einzelne aus ihm, sich noch auf babylonischem Boden befindet[4]), und nirgends blickt eine Beziehung auf nachexilische Verhältnisse durch. Das personificierte Zion ist nicht überall die Stadt selbst sondern theilweise das Volk Israel. Die der Verwirklichung sich nähernde Hoffnung, Jerusalem wieder zu besitzen, legte diese Benennung Israels nahe. Sie erklärt sich leichter aus der Idealisierung Zions in der Erwartung der Rückkehr als aus dem thatsächlichen Wiederbesitz der Stadt, der den hier vorgetragenen idealen Anschauungen wenig entsprach. Wo die Stadt selbst gemeint ist, wird sie überall als zerstört gedacht. — Der zweite Theil der exilischen Schrift unterscheidet sich ferner von dem ersten dadurch, dass in ihm nicht mehr der Sieg des Cyrus über Völker und Könige und der Jahwes über die Götzen verkündet wird. Wahrscheinlich ist der zweite Theil jünger als der erste und gehört der Zeit unmittelbar nach der Eroberung Babels, dem Jahre 538 oder 537 v. Chr. an. Dazu passt, dass hier nicht mehr überall das Volk als ganzes getröstet, sondern in ihm

1) c. 40—c. 48 einerseits und c. 49—c. 55; c. 60—c. 62 andererseits.

2) c. 48,20f. (v. 22 ist an dieser Stelle fraglich) und c. 62,10—12.

3) So Cornill, Wildeboer, Kittel.

4) c. 52,5; und doch war eben vorher v. 1 Zion und Jerusalem angeredet worden.

unterschieden wird zwischen Denen, die Jahwe suchen und Denen, die ihn nicht suchen. Es bahnt sich bei dem Propheten eine Scheidung im Volk an, wohl auf Grund der Beobachtung, dass nur eine Gruppe desselben bereit war, die nahende Erlösung anzunehmen. Der erste Theil, worin als bekannt gilt, dass Cyrus Fürsten wie Lehm zertritt, die Einnahme Babels dagegen überall erst erwartet wird, ist jedenfalls vor dem Jahre 538 geschrieben worden und wahrscheinlich nach dem Sturze des Lyderreichs im Jahre 546.

Die Darstellungsart des zweiten dieser beiden exilischen Theile ist ganz die des ersten, sodass ich keine Veranlassung sehe, an einen andern Verfasser zu denken. Hier wie dort zieht der Schreibende seine Kreisläufe und kehrt in der Verherrlichung Jerusalems, die jetzt zwischen nachexilische Partieen gerathen ist, ursprünglich aber das Schlussstück jenes zweiten Theiles und damit der ganzen exilischen Schrift gebildet zu haben scheint, zu dem Anfang seiner Darstellung zurück: wieder wie dort die Aufforderung, zu ebnen den Weg und zu bahnen die Strasse, und die Botschaft an die Tochter Zion vom Kommen Jahwes mit den identischen Worten: „Siehe, sein Lohn mit ihm und sein Erarbeitetes vor ihm“.[1]) Mit dieser Darstellung hörte gewiss einstmals die Schrift auf. Ihre Anlage macht es wahrscheinlicher, dass der Verfasser jeden der beiden Theile auf einmal oder vielleicht auch beide zusammen bekannt gab, als dass er die einzelnen Aussagen, wie Andere angenommen haben, zu verschiedenen Zeiten in Flugblättern vertheilte.

Interpolationen grössern Umfangs — kleinere sind deutlich[2]) — vermag ich in diesen exilischen Stücken, auch abgesehen von den Abschnitten über den Knecht Jahwes, nicht mit Sicherheit zu erkennen. Wiederholt sind von einzelnen Seiten Einschaltungen angenommen worden, um nach Abzug derselben eine Jesajanische Grundlage herauszuschälen. Von anderer Seite hat man an einen Propheten aus der Schule Jesajas gedacht, der Worte des Stifters dieser Schule seinen eigenen einverleibt habe. Der Verfasser hat gewiss aus dem Buche des alten Jesaja direct oder indirect gelernt; man möchte

1) c. 62,10f., vgl. c. 40,3. 10. 2) Z. B. gleich c. 40,7c.

auch etwa, um die Verbindung dieser Schrift mit dem Buche Jesaja zu erklären, an eine „Schule" des Propheten Jesaja denken, die sich bis in's Exil erhalten hätte, obgleich wir keine Anhaltspunkte dafür haben; aber was immer der Verfasser von Jesaja aufgenommen haben könnte — und sehr viel scheint es mir nicht zu sein — er hat es zu einem Ganzen verarbeitet, das ihm selbst eignet, und allem den Stempel aufgedrückt, den nur seine Hand führte, sodass allein er selbst und keiner, von dem er etwa gelernt hat, als Autor angesehen werden muss.

Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass der Verfasser dieser exilischen Trost- und Ermahnungsschrift unter den Exulanten in Babel zu suchen ist. Er kennt die im Exil lebenden Juden in ihrer Verzagtheit und Schlaffheit und hat daraus die Nothwendigkeit ersehen, ihnen eindringlich die bald ermöglichte Rückkehr als eine pflichtmässige vorzuhalten. Auch konnten eher auf babylonischem als auf palästinischem oder ägyptischem Boden die von Cyrus zu erwartenden Massregeln im voraus erkannt werden. Die von dem Verfasser geschilderte Fabrication der Götzenbilder, aus der er seine höhnende Verachtung derselben schöpft, passt — wenn auch nicht ausschliesslich — so doch auch auf babylonische Verhältnisse. Die wenigen babylonischen Gottesnamen, die genannt werden, konnten freilich auch ausserhalb Babyloniens bekannt sein. Für ägyptischen Aufenthalt dieses Propheten [1]) spricht gar nichts. Dafür dass er als ein Flüchtling, der am Libanon sich aufhielt, zu denken sei [2]), hat man einige von ihm angeführte Baumnamen geltend gemacht, die auf die babylonische Vegetation nicht passen, wohl aber auf die der Libanonabhänge. Aber einem in Babylon lebenden Exulanten konnten die Bäume der Mittelmeerküste dem Namen nach bekannt sein, und es ist sehr wohl verständlich, wenn er gerade sie verwerthete, um die paradiesische Fruchtbarkeit zu schildern, die das erlöste Israel umgeben wird. Wenn von dem Fabrikanten der Götzenbilder an einer Stelle gesagt wird, dass er Cedern fällt [3]), die allerdings in Babylonien nicht wachsen, so muss nicht gemeint sein, dass er sie selbst fällt. Ueberdies ist die

---

1) So Ewald. 2) So Duhm. 3) c. 44,14.

Ursprünglichkeit dieser Stelle und des ganzen kleinen Abschnittes, dem sie angehört, zweifelhaft.[1] Dass der Verfasser schrieb und nicht redete, verweist nicht nothwendig auf ein Getrenntsein von seinem in Babylonien weilenden Volke, sondern erklärt sich ebensogut aus den Verhältnissen des Exils, welche die freie prophetische Rede unmöglich machten. Auch die Aussprüche des exilischen Propheten Ezechiel haben offenbar grösstentheils nie anders existiert als in Buchform.

3. § 101.

Was nun das Verhältniss dieses exilischen Propheten zu den anscheinend nachexilischen Abschnitten betrifft, die uns in Verbindung mit seiner Schrift überliefert sind, so liegt bei der grossen Verwandtschaft, die unverkennbar zwischen den exilischen und den nachexilischen Bestandtheilen besteht, die Annahme nahe, dass der exilische Prophet die Rückkehr überlebt und nach derselben in Jerusalem sein Buch erweitert habe.[2] Aber die Verwandtschaft des Sprachgebrauchs und die Gemeinsamkeit ganzer Wendungen und Aussagen in beiderlei Bestandtheilen lässt sich auch verstehen aus der Abhängigkeit des Geringern von dem Grössern. Diese neuerdings mit Nachdruck geltend gemachte[3] Möglichkeit ist gewiss die wahrscheinlichere. Der weite Abstand des Gehaltes und der Kraft zwischen den nachexilischen und den exilischen Stücken lässt sich kaum als etwa durch das zunehmende Alter ein und desselben Autors veranlasst begreifen.

Die nachexilischen Abschnitte sind nicht nur weniger schwungvoll als die exilischen, sondern es fehlt ihnen die lyrische Stimmung dieser. Sie tritt nur noch da hervor, wo die exilischen Aussagen geradezu herübergenommen werden. Wo der Verfasser, wie am Schluss des ganzen Buches, in neuen Aussagen eine höhere Tonart anzustimmen sich bemüht,

1) Duhm, Cheyne, Kittel, Marti.

2) So Cornill für c. 49—c. 66, zweifelnd Kuenen für einzelne Bestandtheile in c. 50—c. 51 und c. 54—c. 66, Wildeboer für c. 49—c. 62, mit Ausnahme einzelner späterer Einschaltungen, und nicht ohne Zweifeln für eine Grundlage der in ihrer jetzigen Form dem exilischen Propheten abgesprochenen c. 63—c. 66.

3) Besonders von Duhm.

hat seine Darstellung etwas Forciertes. Ueberall bewegen sich seine Gedanken nicht in der kreisförmigen Art des exilischen Autors. Und es ist nicht nur die Form, die anders ist als in den exilischen Bestandtheilen. Es fehlt der weite, weltumfassende Sinn und das Eintreten für die Einzigkeit Jahwes. Der Verfasser bewegt sich, ähnlicher darin dem Propheten Ezechiel als dessen grösserm exilischen Nachfolger, in der Reflexion über die Aeusserlichkeiten der Religion; freilich behandelt er sie mit einer geistigern und weitherzigern Auffassung als Ezechiel. Auch in Einzelheiten sind seine Urtheile und Anschauungen andere als die des grossen unbekannten Propheten des Exils. Dass er den Götzendienst anders darstellt, hängt zusammen mit der veränderten Situation; aber es fehlt der triumphierende Hohn über das Nichts der Götzen. Die bei dem exilischen Propheten grundlegende Vorstellung des Knechtes Jahwes kommt hier nicht vor; die öfters gebrauchte pluralische Rede von „Knechten Jahwes“ [1]) findet sich allerdings auch in den exilischen Stücken ein einzelnes Mal. [2])

Die Grösse und die Verständlichkeit des mit Recht von allen Zeiten bewunderten exilischen Propheten kann, wie mir mit Andern scheint, nur gewinnen, wenn wir ihn loslösen von den spätern Zuthaten. Ob diese alle von einem Verfasser [3]) herrühren oder von mehreren [4]), darüber kann man Zweifel haben. Jedenfalls besitzen die nachexilischen Stücke — mit Ausnahme etwa des kleinen Abschnittes über Edom — grosse Aehnlichkeit unter einander und müssen wenn nicht von einer Hand, so doch aus einer Schule herrühren. Die Annahme eines einzigen Verfassers empfiehlt sich mindestens als die einfachere. Dürfen wir an einen einzigen denken, so war er wahrscheinlich ein unmittelbarer Schüler des exilischen Propheten. Er erweiterte die von seinem Meister überkommene Schrift in Jerusalem durch seine eigenen Zuthaten, wie es scheint in der Zeit nach dem Tempelbau [5]), also nach dem Jahre 520. Ihn in noch grössere Entfernung von dem exilischen Propheten abzurücken und der Zeit Nehemias zuzuweisen [6]), liegt eine Veranlassung kaum vor. Sein Verhältniss zu seinem

1) c. 63,17; 65,8 f. 13—15; 66,14. 2) c. 54,17. 3) Duhm.
4) Kuenen, Cheyne, Kittel. 5) S. oben S. 397. 6) Duhm.

Vorbild würde dadurch unverständlicher. Die ihm angehörenden Abschnitte waren von vornherein als eine Ergänzung der exilischen Schrift gemeint, denn sie entbehren irgendwelcher Einleitung. Der Verfasser hat zunächst seine eigenen Ermahnungsworte [1]) in das vorgefundene Buch vor dessen Schlussabschnitt [2]) eingeschoben, gewiss mit der Absicht, diesem die ihm zukommende Stelle zu belassen. Wahrscheinlich erst später fand sich der selbe oder etwa auch ein anderer Erweiterer veranlasst, einen neuen Schlussabschnitt [3]) dem ältern anzuhängen. Mit diesen Zuthaten wurde die Absicht verfolgt, die exilische Schrift giltig und brauchbar zu erhalten für die neue Gemeinde, welche die exilische Heimsuchung nur halb überwunden hatte und, in anderer Weise, aber doch in gleicher Stärke, einer neuen Erlösung, noch mehr einer neuen Ermahnung bedürftig erschien wie das Volk des Exils, an das die Grundlage des Trostbuches gerichtet worden war.

4. § 102.

Was die Sammler des Prophetenkanons dazu veranlasst hat, diese ganze exilische und nachexilische Schrift gerade dem Buche Jesaja anzuhängen, bleibt dunkel. Die Namen ihrer Verfasser sind offenbar, wenn sie überhaupt bekannt wurden, frühzeitig verloren gegangen. Vielleicht wurde sie den einstmals durch das Buch Jesaja als letztes abgeschlossenen grossen Propheten [4]) als eine selbständige Schrift angereiht und bei ihrer Namenlosigkeit später dem ihr voranstehenden Buche Jesaja einverleibt. Vielleicht auch kam sie, die vorzugsweise von der Erlösung aus Babel handelt, desshalb an das Ende des ältern Buches Jesaja, weil an dessen Schluss dem Hause Hiskias die Deportation nach Babel verkündet wird. [5])

Das älteste Zeugniss für die Zugehörigkeit des Trost- und Ermahnungsbuches zum Buche Jesaja ist eine Stelle bei Jesus Sirach [6]), die dem Propheten Jesaja Vorausschauen der letzten Dinge und Tröstung der Trauernden Zions zuschreibt. Sie dem Siraciden, also der Zeit um das Jahr 200 v. Chr. abzusprechen, liegt eine Veranlassung nicht vor, jetzt um so weniger, nach-

1) c. 56—c. 59. 2) c. 60—c. 62. 3) c. 63—c. 66.
4) S. oben S. 38. 5) c. 39,6 f. 6) Sir. 48,24 f.

dem dies Stück auch in dem hebräischen Texte des Sirachbuches aufgefunden worden ist.

Dritter Abschnitt.

Das Buch Jeremia.

Erstes Capitel.

Der Prophet Jeremia.

§ 103. 1.

Ueber die Schicksale Jeremias sind wir genauer unterrichtet als über die irgendeines andern Propheten. Sein Buch enthält zahlreiche historische Berichte, die offenbar auf guter Kunde beruhen. Auch die Persönlichkeit Jeremias ist deutlich erkennbar. In seinen sehr subjectiv gehaltenen Weissagungen prägt sich der Charakter des Verfassers bestimmter aus als der der andern Propheten in ihren Schriften. Jeremia ist die am meisten tragische Gestalt des Alten Testamentes, sein Leben ein fortgesetzter Kampf, ein innerlicher zwischen dem nicht begehrten Beruf des unheilverkündenden Gottes-

---

Literatur zu Abschnitt 3: C. H. Cornill, *SBOT.* 1895. F. C. Movers, *De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole et origine*, Hamburg 1837. Ernst Kühl, Das Verhältniss der Massora zur Septuaginta im Jeremia (Dissertation), Halle 1882. A. W. Streane, *The double text of Jeremiah*, Cambridge 1896. — C. Budde, Ueber die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia, Jahrbb. f. deutsche Theologie XXIII, 1878, S. 428 bis 470; 529—562. Bernhard Stade, ZAW. IV, 1884, S. 151—154; V, 1885, S. 175—178; XII, 1892, S. 276—308. Friedr. Schwally, Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden, ZAW. VIII, 1888, S. 177—217.

Commentare: Ferdinand Hitzig, KEH. 1841, 2. Aufl. 1866. Karl Heinrich Graf 1862. C. W. E. Naegelsbach, BW. 1868. T. K. Cheyne „*Exposition*“ zu Jeremia und Klageliedern in *The Pulpit Commentary* von H. D. M. Spence und J. S. Exell, London, 3 Bde. 1883. 1885. C. von Orelli 1891 (s. zu § 85). Friedrich Giesebrecht, HkAT. 1894.

boten und den Wünschen seines Herzens nach Frieden für sein Volk und für sich selbst, ein äusserlicher zwischen seiner im Namen Gottes vollzogenen Predigt und dem gewaltsamen Widerstreben des Volkes, seiner „nicht von Gott gesandten" prophetischen Rathgeber, seiner Priester und Fürsten.

Mit dem von Jeremia vorausgeschauten und dann erlebten Untergang des judäischen Staatswesens ging auch die alte Form der israelitischen Religion unter. Sie beruhte auf dem Besitz des von Jahwe seinem Volke verliehenen Landes. In dem dankbaren Genuss dieses Erbtheils hatte sich das religiöse Leben vorwiegend in den heitern Feiern der dem Landmann bedeutsamen Jahreswenden geäussert, und wie die Gründung dieser Religion auf die Einnahme des von Gott verheissenen Landes gerichtet erscheint, so spielt sich in den Zukunftserwartungen der Abschluss der religiösen Entwickelung innerhalb der Grenzen dieses Landes unter einem idealen Davididen ab. Zu Jeremias Zeit wurde das Land genommen und Juda auf ein Gebiet verpflanzt, wo Jahwe nicht wohnte. Damit begann die Auflösung der alten Volksreligion. Es wurde jetzt möglich ihre Umwandlung in die weitern und grössern Formen eines den nationalen Schranken enthobenen Gottesdienstes nicht mehr Israels sondern der Menschheit. Die Bahn konnte sich jetzt eröffnen für den Ausblick in eine den Grenzen Kanaans entrückte Vollendung des Gottesreiches. Bei Jeremia liegen die Anknüpfungspunkte für solche weitern Anschauungen und höhern Hoffnungen, aber auch nur die Anknüpfungspunkte. Er gelangt — das ist das innerlich Tragische an ihm — nicht zu dem vollen Bewusstsein und dem freudigen Geniessen eines von politischen und volksthümlichen Schranken befreiten Glaubens. Er ist ein Vorbote dereinstiger Freude an dem Gottesdienst im Geiste; er selbst aber geht unter in der Klage um den Zusammenbruch der alten Formen, und wo er zu seltenem Hoffen sich aufschwingt, da kleidet es sich abermals in die Erwartung eines jenseit des kommenden Untergangs wiederhergestellten Davidsreiches.

Jeremia, Sohn Hilkias, gehörte zu einem Priestergeschlecht von Anatot in der unmittelbaren Nähe Jerusalems. Mitglied der jerusalemischen Priesterschaft war er also nicht. Die Priester von Anatot stammten vielleicht ab von dem zu der

alten Priesterfamilie der Eliden gehörenden Priester Salomos, Ebjatar, der sich, aus Jerusalem verbannt, nach Anatot zurückzog. Es wäre dann sehr wahrscheinlich, dass die Priesterschaft dieses Ortes in einem bestimmten Gegensatz stand zu den Priestern Jerusalems, die sich auf Zadok, den siegreichen Rivalen Ebjatars, zurückführten. — Jeremia scheint nur seinem prophetischen Beruf gelebt zu haben. Um der ihm übertragenen Unheilsweissagung willen verzichtete er auf die Eingehung einer Ehe.[1]) Als junger Mann trat er zuerst im dreizehnten Jahre des Königs Josia (ungefähr 624 v. Chr.) auf und weissagte bis nach dem Eintritt der Zerstörung Jerusalems im elften Jahre Zedekias (587 v. Chr.), sodass seine Wirksamkeit einen Zeitraum von etwa vierzig Jahren ausfüllt.

In diese Zeit fallen tief eingreifende Ereignisse, durch welche die Lage Judas eine gänzliche Veränderung erfuhr. Im achtzehnten Jahre Josias (619 v. Chr.) wurde das deuteronomische Gesetz veröffentlicht. Darauf folgte die Cultusreform in Juda. Als sich Josia dem Zuge des Pharaos Necho II. gegen Syrien entgegenstellte, fand er in der Schlacht von Megiddo den Tod (608 v. Chr.). Sein Sohn und Nachfolger Sallum oder mit anderm Namen Joahas wurde bald vom Pharao abgesetzt und Josias ältester Sohn Jojakim auf den Thron erhoben. Unter seiner Regierung lebten die fremden Culte wieder auf. Der Niederlage des Pharaos Necho im Kampfe gegen Nebukadnezar von Babel zu Karkemisch am Euphrat (605 v. Chr.) folgte Jojakims Abhängigkeit von Babel. Sein Abfall von dem Oberherrn führte zur Deportation seines Sohnes und Nachfolgers Jojachin, auch Jechonja genannt. Dessen Oheim Zedekia wurde als babylonischer Vasallenkönig eingesetzt. Sein Versuch, das babylonische Joch im Vertrauen auf ägyptische Hilfe abzuschütteln, veranlasste die Endkatastrophe des Reiches Juda.

Diese Ereignisse spiegeln sich, ausdrücklich erwähnt oder doch mehr oder minder deutlich erkennbar, in der Predigt Jeremias wider, am wenigsten, merkwürdiger Weise, die Gesetzesverlesung und die durch sie veranlasste Reformation Josias. Dass die deuteronomischen Forderungen und Jeremias

---

1) c. 16,2ff.

prophetische Thätigkeit aber nicht nur äusserlich neben einander hergingen, zeigt die innerliche Verwandtschaft zwischen beiden. In einer Rede, in der Jeremia auffordert, „die Worte dieses Bundes" zu hören, die Gott den Vätern geboten bei der Ausführung aus Aegypten [1]), wird deutlich auf das neugefundene Gesetz hingewiesen. Aber seine Verwerthung von Seiten des Königs in der wahrscheinlich nur sehr äusserlichen Umgestaltung der Cultusverhältnisse fand wohl nicht den Beifall des Propheten, sodass er auf diese Reformation kaum Hoffnungen gründete. Jeremias Predigten aus der Zeit Jojakims zeigen in der That, dass sie eine nur vorübergehende Besserung des Cultus herbeigeführt hatte. Daran aber, dass Jeremia in seiner spätern Zeit sich von dem deuteronomischen Gesetz abgewandt habe, wird nicht zu denken sein. Man sieht den Grund nicht ein. Wenn er gegen den „Lügengriffel der Schreiber" polemisiert, der die Tora Jahwes „zur Lüge macht" [2]), so denkt er dabei gewiss an eine andere, in der Entstehung begriffene Gesetzgebung, nämlich die jerusalemisch-priesterliche.[3])

Von Jeremias Erlebnissen unter dem König Josia ist uns Näheres nicht bekannt. Seit Jojakims Regierung war er beständigen Anfeindungen ausgesetzt. Seine strafende und drohende Predigt, die vor allem die Sünde der Abgötterei zum Gegenstand hatte, missfiel zunächst seinen Mitbürgern in Anatot, sodass sie ihm nach dem Leben trachteten.[4]) Das Aufsehen seiner Reden und der daraus entstehende Unwille verbreitete sich in weitern Kreisen, als Jeremia, wie es scheint unter der Regierung Jojakims, im Thale Ben-Hinnom vor den Thoren Jerusalems eine Strafpredigt über den Götzendienst hielt und zum Zeichen des Juda drohenden Untergangs einen irdenen Krug zerbrach. Unmittelbar darauf trat er mit der selben Predigt im Tempelvorhof auf und wurde von dem die Aufsicht habenden Priester Paschchur in den Block gelegt, andern Tages aber wieder entlassen.[5]) Noch grössere Aufregung entstand durch die nach ausdrücklicher Datierung im Anfang der Regierung Jojakims im Tempelvorhof vorgetragene Verkündigung vom Untergang des Tempels. Durch

1) c. 11,1—8. 2) c. 8,8. 3) S. oben S. 184. 4) c. 11,18ff.
5) c. 19f.

die Priester und Propheten als des Todes schuldig verklagt, wurde indessen Jeremia von den Fürsten und Aeltesten frei gesprochen unter Berufung auf den Propheten Micha, der mit der gleichen Predigt über den Tempel und Jerusalem aufgetreten sei.[1]) Im vierten Jahre Jojakims dictierte Jeremia die von dem Anfang seiner Wirksamkeit bis dahin gehaltenen Reden seinem Schreiber Baruch und liess sie von diesem im fünften Jahre Jojakims an einem Fasttag vor allem Volk im Tempel verlesen. Der König erhielt davon Kenntniss, liess sich aus dem Buche vorlesen, zerschnitt es im Zorn und warf es in das vor ihm stehende Kohlenbecken. Jeremia aber, der sich verborgen hielt, dictierte Baruch den Inhalt der verbrannten Rolle auf's neue, andere Worte zu den frühern hinzufügend.[2]) Unter Zedekia widerfuhr dem Propheten abermals Verfolgung. Fort und fort den Untergang Jerusalems durch die Chaldäer weissagend und vor Widerstand gegen sie wie vor Vertrauen auf ägyptische Hilfe warnend, wurde er als Landesverräther gefangen gesetzt. Zuerst in den Gewölben in engem Gewahrsam gehalten, durfte er später, als er in den Wachthof verbracht worden war, sich meist frei bewegen, musste aber eine Zeit lang in dem Schlamm einer wasserlosen Cisterne des Hofes zubringen. Er blieb in Gefangenschaft, bis er bei der Einnahme Jerusalems von den Chaldäern befreit und unter den Schutz des nachmals zum Statthalter bestimmten Gedalja gestellt wurde. Als dieser durch Mörderhand gefallen, wollten die übrig gebliebenen Judäer nach Aegypten fliehen und befragten den Propheten um Jahwes Willen. Jeremia warnte vor der Flucht. Aber seine Stimme wurde nicht gehört. Seine Landsleute schleppten den missachteten und doch gefürchteten Gottesmann wie ein Amulet[3]) mit sich nach Tachpanches in Aegypten. Auch dort verkündete Jeremia den geflüchteten Judäern wie dem Pharao und den Tempeln Aegyptens den Untergang durch die Chaldäer.[4])

Führer der Bewegung gegen Jeremia waren Zeit seines Lebens die beiden Stände, denen er selbst angehörte, dem einen durch Geburt, dem andern durch Beruf, die Priester und die Propheten, diese, weil sie ein erfreulicheres Zukunftsbild

1) c. 26. 2) c. 36. 3) Vgl. Duhm, Theologie, S. 235. 4) c. 37—c. 44.

dem Volke vorzuhalten bestrebt waren, jene, weil Jeremia der Anschauung von der Unvergänglichkeit des Tempels entgegentrat, den Opferdienst als minderwerthig schätzte gegenüber der Befolgung des nicht auf ihn abzielenden Gotteswillens [1]) und die „Schreiber“ mit ihrer Ausarbeitung der göttlichen Lehre ansah als Verfälscher dieses Willens.[2]) Es ist der Kampf gegen unberufene Nachfolger der alten Propheten einerseits, welche, des Zeitverständnisses ermangelnd, die den frühern Zeiten geltenden Verheissungen nachsprachen, und gegen priesterliche Bestrebungen andererseits, welche den altererbten Opferdienst durch Fixierung der Cäremonien an die erste Stelle der religiösen Leistungen verrückten. Jeremia geht unter im Kampfe gegen diese beiden Mächte, von denen freilich die eine, das Prophetenthum, sich bereits überlebt hatte, die andere aber, das Priesterthum, die künftige Leitung des Volkes in die Hand nehmen sollte.

2. §104.

Die Predigt Jeremias bewegt sich in höhern und freiern Gedanken als die Jesajas; dennoch hat diese in der Form und in der Stimmung einen mehr gehobenen Schwung als die Jeremias. Trotz der unerschütterlichen Sicherheit, mit der er für das als Gottes Rathschluss Erkannte eintritt, bleibt seine Stimmung eine gedrückte durch die Erfolglosigkeit seines Auftretens und durch den Widerstreit seiner persönlichen Wünsche gegen den Willen der Gottheit. Dieser Kampf wird veranlasst durch die Hoffnungslosigkeit der Lage, aber auch durch das stärkere Hervortreten des Persönlichen bei Jeremia. Er möchte, anders als Jesaja, die Gottheit durch eigenes Dringen zu einem mildern Verhalten den Schuldigen gegenüber bewegen: „Gedenke dessen, dass ich stehe vor dir, zu reden über sie Gutes, abzuwenden deinen Zorn von ihnen“.[3]) Er möchte schweigen und muss reden: „Und sprach ich: Ich will Gottes nicht gedenken und nicht mehr reden in seinem Namen, so wurde es in meinem Herzen wie brennendes Feuer, verschlossen in meinen Gebeinen; ich habe mich gemüht, es in mich zu fassen, und vermag es nicht“.[4]) Dem

1) c. 7,22f. 2) c. 8,8. 3) c. 18,20. 4) c. 20,9.

Jeremia ist es unter den Propheten eigenthümlich, dass Jahwe ihm die Fürbitte untersagen muss für die Sünder[1]), denen er predigt, und dass das Volk sich an seine Fürsprache wendet.[2]) Ganz anders als Jesaja ist er von tiefstem Mitgefühl ergriffen für die von Gott Gestraften. Desshalb geht bei ihm die prophetische Verkündigung einmal geradezu über in die bittende Rede des Volkes: „Züchtige mich, Jahwe, nur nach dem Rechte, nicht in deinem Zorne, dass du mich nicht aufreibest".[3]) In den Eingeweiden, in den Kammern des Herzens empfindet Jeremia Schmerz, als er den Kriegslärm der Feinde seines Volkes vernommen hat und ihn verkündigen muss.[4]) Er ruft: „Dass doch mein Kopf ein Wasser wäre und mein Auge ein Thränenquell! dann wollte ich beweinen Tag und Nacht die Erschlagenen meines Volkes".[5]) Es ist nur die Kehrseite des persönlichen Mitgefühls mit den von Gott Verworfenen, dass in andern Momenten der Zorn des gereizten Propheten wider sie auflodert: „Zu Schanden mögen werden meine Verfolger, und nicht möge ich zu Schanden werden ...; bringe über sie den Tag des Verderbens und mit doppeltem Bruche zerbrich sie".[6]) Diese verzweifelnde Gemüthslage löst sich dann einmal auf in der Verwünschung seiner selbst: „Verflucht der Tag, wo ich geboren wurde; der Tag, als mich gebar meine Mutter, nicht sei er gesegnet ... Warum doch bin ich aus Mutterleib hervorgetreten, zu schauen Mühsal und Elend, sodass in Schande meine Tage vergehen?" [7])

Mit der Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit, ihrer Gedanken und Wünsche, hängt es zusammen, dass die Offenbarung Jahwes bei Jeremia mehr vermittelter Art ist als bei Jesaja, der widerstandslos und widerspruchslos von der Hand Jahwes ergriffen wird. Der Berufungsvision Jesajas stellt Jeremia in dem Bericht von seiner Erwählung zum Propheten auch seinerseits ein Geschautes gegenüber. Aber was er als gesehen darstellt, der Mandelstab, mit dem ein Wortspiel gebildet wird, das doch unmöglich geschaut werden kann, und der von Norden her übersiedende Topf, beruht unverkennbar auf Reflexion des Propheten selbst. Die Vision ist zwar auch

1) c. 7,16; 11,14; 14,11. 2) c. 42,2. 4. 3) c. 10,24. 4) c. 4,19. 5) c. 8,23. 6) c. 17,18. 7) c. 20,14—18.

schon bei dem viel ältern Amos zum Theil conventionelle Form der Darstellung, bei diesem aber ohne jenen Zusammenhang mit dem Hervortreten der Subjectivität. In Jeremia beginnt die Wandlung des gottbegeisterten Propheten zu dem auf Grund psychologischer Erkenntniss mahnenden Prediger.

Die Diction der Jeremianischen Reden wird durch die gedrückte und oft verzweifelnde Stimmung niedergehalten. Mit wenigen Ausnahmen entbehrt die Darstellung des Reichthums im Wechsel des Ausdruckes und geht einen langsam schleppenden Gang. Der Rhythmus der Rede ist im Erlöschen begriffen, und Nachdruck soll erreicht werden durch Häufung von synonymen Bezeichnungen. Diese Eigenthümlichkeiten mögen freilich theilweise darauf zurückzuführen sein, dass Jeremia sein Buch nicht selbst redigiert hat. Daraus jedenfalls erklären sich zahlreiche ermüdende Wiederholungen. Daneben ist der monotone Eindruck bedingt durch den einförmigen Inhalt der Predigt: immer nur Klage über die Sünden des Volkes und fast immer die besondere Schilderung der Sünde der Abgötterei; immer als Ausgangspunkt die Heimsuchung durch die vernichtend einbrechenden Schaaren des Nordlandes, nur selten ein Lichtblick in eine Ferne jenseit dieses Untergangs. Nicht zum mindesten aber wird es das hoffnungsarme Temperament des Propheten sein, welches in seiner Darstellung die Kraft des Emporstrebens und damit auch den Reiz der Mannichfaltigkeit nicht aufkommen lässt. Um so mehr ist, wo das Gemüth aus der Tiefe redet, die Sprache gewaltig und ergreifend. Wie kein Anderer bringt Jeremia das vergebungsvolle Liebeswerben Jahwes um die abtrünnige Juda zum Ausdruck. Ueberall besitzt sein Vortrag jene Stärke, welche auf dem Aussprechen nur des Empfundenen beruht. Der Lesende glaubt unmittelbar was er liest; er fühlt es als aus der Seele dieses Propheten heraus geredet. Einzelne Partieen können ermüden, aber keine lässt kalt. Jeremia bringt nirgends Ueberredung, und er braucht es nicht. Nirgends ein Wort, das nur gesagt sein wollte; nirgends eines, das auf irgendwelchen Effect abzielte; überhaupt keinerlei Berechnung und keine gelernte Kunst sondern die Energie der Sprache des Herzens.

Auch Jeremia war wie Jesaja ein feingebildeter Mann;

seine Rede ist geschult, aber sie wählt nicht mit verstandesmässiger Erwägung, sondern sie trifft aus dem erworbenen Vorrath den Ausdruck, den der Moment an die Hand gibt. Jeremia verschmäht ein Wortspiel nicht, wendet es aber selten an, und es ist immer ungesucht, wie das vom „Wachholder" als Abbild Jahwes, des „Wachenden".[1]) Seine Bilder sind einfach und klar, vielfach freilich auf Nachahmung der ältern Propheten beruhend, oft aber auch auf unmittelbarer Beobachtung. Nicht selten wählt er seine Bilder aus dem Naturleben oder verweilt auch ohne Bild in verständnissvoller Naturbetrachtung, die seiner zartsinnigen Erforschung des menschlichen Herzens entspricht. Die Grösse Gottes wird ihm offenbar in der dem Meere durch den Küstensand gesetzten ewigen Grenze, gegen die seine Wogen sich erregen, ohne es zu vermögen, gegen die sie antosen, ohne sie zu überschreiten.[2]) Er beobachtet beim Neigen des Tages die sich dehnenden Schatten des Abends[3]) oder auf den Kahlhöhen den trockenen Wind, der einhergezogen kommt durch die Wüste, zu stark als dass er zum Worfeln und zum Reinigen dienen könnte.[4]) Besonders oft entlehnt Jeremia seine Bilder aus dem Leben der Thierwelt; eine grosse Zahl verschiedener Thiere werden bei ihm genannt. Allem Lebendigen schenkt er Interesse und Theilnahme und vergisst nicht, in der Schilderung der Verwüstung zu erwähnen, dass alle Vögel des Himmels sich flüchten[5]), und bei der Unterwerfung der Lande unter Nebukadnezar dessen zu gedenken, dass auch die Thiere des Gefildes ihm dienen sollen.[6]) Bilder und Darstellungen, die dem Leben der Menschen entlehnt sind, erhebt er hie und da durch einen concreten Zug über die der Anschaulichkeit entbehrende Unbestimmtheit, die der alttestamentlichen Darstellung in Bildern und Beispielen meist eigen ist. Den seit den ältern Propheten stereotypen „Schmelzer" stattet er mit schnaubendem Blasebalg aus.[7]) Als die Zeichen freudigen Daseins, die das Strafgericht beseitigen wird, nennt er neben der Stimme des Bräutigams

---

1) *šāḳēd* (eigentlich „Mandelzweig") und *soḳēd* c. 1,11 f.; vgl. c. 6,1.

2) c. 5,22; dass diese Naturschilderung von dem exilischen Propheten im Buche Jesaja abhängig und v. 20—22 nichtjeremianisch seien, lässt sich kaum erweisen; zu v. 21 vgl. Jes. 6,9.

3) c. 6,4. 4) c. 4,11 f. 5) c. 4,25. 6) c. 27,6; 28,14. 7) c. 6,29.

und der Braut den Laut der Mühle und den Schein der Lampe.[1]) Er beobachtet den Hirten, wie er die Schafe seiner Herde zählt.[2]) Die symbolischen Handlungen, deren er sich mehrfach bedient, möge es nun in thatsächlicher Ausführung geschehen oder fingierter Weise[3]), sind einfach und anschaulich: er zerbricht einen irdenen Krug, um den Untergang Jerusalems anzukündigen; er legt sich Bande und Joch an den Hals, um den Nachbarn Israels das chaldäische Joch zu vergegenwärtigen; er lässt den Kaufbrief eines erworbenen Ackers sorgfältig aufbewahren, um in Aussicht zu stellen, dass man noch späterhin im Lande Häuser, Aecker und Weinberge besitzen werde.

Die einfache Gemüthssprache Jeremias wird seiner Person immer wieder die Herzen der Menschen gewinnen, ihm mehr als wohl irgendeinem andern Propheten. Geschichtlich bedeutsam ist das Vorwiegen des Gemüths bei ihm dadurch geworden, dass es die Vorbedingung war für die neuen Erkenntnisse, zu denen seine Auffassungsweise die Religion Israels leitete. Daran allerdings lässt sich zweifeln, ob schon er selbst die Religion als ein Verhältniss zur Gottheit von Seiten des Einzelnen dachte, nämlich nicht sowohl des einzelnen Gliedes des israelitischen Volksverbandes als des einzelnen Menschen in Israel. Aber wenn Jeremia diese Auffassung noch nicht kannte, so hat unmittelbar nach ihm der exilische Prophet Ezechiel ein unmittelbares Verhältniss des einzelnen Menschen als solchen zu Gott gedacht. Der in starrem Nationalbewusstsein befangene exilische Prophet würde schwerlich diese Anschauung gefunden haben, wenn nicht Jeremia ihm den Weg dazu geebnet hätte durch eine Auffassung von der Religion, die gewiss noch in nationalen Schranken sich bewegte, immerhin aber über ein physisches Band zwischen Gott und Volk weit hinaushob. Jeremia hatte diese verinnerlichende Auffassung aus seiner persönlichen Religiosität heraus gebildet. Anders als die frühern Propheten verlegt er, auch abgesehen von

1) „Mühle“ und „Lampe“ allerdings nur in der zweifelhaften Stelle c. 25,10, ihre Erwähnung klingt aber ganz Jeremianisch; sonst vgl. c. 7,34; 16,9.

2) c. 33,13.

3) Jedenfalls ist in c. 13,1 ff. eine Allegorie zu erkennen.

seiner eigenen Person, die Frömmigkeit in das Menschenherz. Das durch ihn ergehende Wort Jahwes: „Wenn ihr mich suchet von euerm ganzen Herzen, so werde ich mich von euch finden lassen“ [1]), könnte etwa auch ein Aelterer verkündet haben, obgleich ganz entsprechende Aussagen sich zuerst in deuteronomistischen Stellen nachweisen lassen. Mehr aber bedeutet, dass für Jeremia in der Verkehrtheit und Schwachheit des Herzens der Ausgangspunkt des Gott nicht gefallenden Wandels liegt.[2]) Desshalb stellt er — wieder mit den Deuteronomisten — die Forderung einer Beschneidung des Herzens auf.[3]) Ihm — oder, wenn man an der Jeremianischen Herkunft des Ausspruchs zweifeln wollte, einem auf seiner Predigt fussenden Spätern — erscheint die Vollendung der Religion als eine Auflösung des alten Bundes mit seinen steinernen Tafeln durch das Einschreiben des Gesetzes eines neuen Bundes in die Herzen Israels.[4])

Die nothwendige Consequenz von der Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit als eines innerlichen ist der Universalismus der Gottesidee, den die ältern Propheten, Jesaja nicht ausgenommen, noch nicht oder doch nur in einzelnen, nicht zu einer Gesamtanschauung ausgebildeten Sätzen zum Ausdruck gebracht haben. Inwieweit Jeremia diesen Universalismus kannte, ist für die Beurtheilung der Jeremianischen Herkunft verschiedener Abschnitte seines Buches von Wichtigkeit. Hat Jeremia den Universalismus etwa nicht ausgesprochen und ist auch hier Ezechiel der erste Prophet, der dafür die Worte gefunden, so ist Ezechiel doch nur der erste Verkünder des in der Predigt seines grössern Vorgängers vielleicht noch verschlossen Enthaltenen. Im Buche Jeremia, so wie es uns vorliegt, stehen zweifellos Aussprüche, die den Universalismus der Gottesidee enthalten, und es kann an sich nicht undenkbar erscheinen, dass Jeremia hie und da zu der vollen Erkenntniss sich durchgerungen hätte. Wenigstens ein einzelner über den particularistischen Gottesbegriff hinausreichender Ansatz schon in der Schrift des Propheten Amos darf zweifellos als ursprünglich gelten. Doch aber liegt mehr oder minder Grund vor zu dem von anderer Seite mit Ent-

1) c. 29,13 f. 2) c. 17,9 f. 3) c. 4,4. 4) c. 31,31 ff.

schiedenheit geltend gemachten Zweifel an der Jeremianischen Herkunft solcher Stellen, welchen der Universalismus deutlich zu Grunde liegt. Gottes Augen, so lesen wir im Buche Jeremia, sind offen über alle Wege der Menschenkinder — also nicht nur Israels —, zu geben einem Jeden nach seinen Wegen und nach der Frucht seiner Werke.[1]) Gott gibt, heisst es an einer andern Stelle, die Erde wem er will — nicht desshalb etwa, weil sich ihre Völker an Israel vergriffen haben, sondern weil er der Schöpfer der Erde und des Menschen ist.[2]) Beide Aussagen gehören Zusammenhängen an, die man als unecht angesehen hat; wie mir allerdings scheinen will, ist die Berechtigung dieser Beurtheilung zweifelhaft, besonders dem Abschnitt gegenüber, dem die zuletzt angeführte Stelle entnommen ist. In anderer Weise freilich verkündet Jeremia in einer nicht anzufechtenden Stelle, dass Jahwe seine „Nachbarn", d. h. die Nachbarvölker Israels, verstösst und sich ihrer wieder erbarmt: er verstösst sie, weil sie das Erbe seines Volkes Israel angetastet haben; er erbarmt sich ihrer, wenn sie die Wege seines Volkes lernen wollen, zu schwören in Jahwes Namen.[3]) Hier ist deutlich Jahwe noch gedacht als der Gott speciell Israels. Wenn an einer andern Stelle[4]) davon die Rede ist, dass Jahwe ein Volk oder ein Reich zerstört und dann sich seiner wieder erbarmt, so braucht man nicht — was möglich wäre — zu ergänzen, dass dies Volk oder Reich sich an Israel vergangen habe. Aber die Stelle ist trotzdem kein Beleg für Universalismus der Gottesidee; schon von der Anschauung aus, dass Jahwe der Grösste in der Welt ist, konnte diese Darstellung ohne Rücksicht auf das Verhalten der Völker und Reiche zu Israel gegeben werden. In den allerdings vielfach anfechtbaren Orakeln des Buches Jeremia über die Heiden wird das Verhältniss Jahwes zu den Völkern im allgemeinen ebenso zu beurtheilen sein. Anders liegt es, wenn in diesen Orakeln von einem Erbarmen Jahwes gegenüber Einzelnen in den fremden Völkern die Rede ist, davon, dass er sich der Witwen und Waisen Edoms annimmt.[5]) Wir haben indessen keine Sicherheit dafür, dass diese Worte von

---

1) c. 32,19; vgl. c. 27,11. 2) c. 27,5. 3) c. 12,14 ff. 4) c. 18,7 ff. 5) c. 49,11.

Jeremia herrühren [1]), obgleich gerade das Mitgefühl mit Witwen und Waisen sehr seiner Art entspricht. Aber der Universalismus ist doch jedenfalls die unmittelbare Folgerung der von Jeremia zuerst unter den Propheten gegebenen Darstellung der Allgegenwart und Allwissenheit des Gottes, der Himmel und Erde erfüllt. [2]) Diesem Gedanken entsprechend sieht Jeremia im Geist eine Zeit, wo man der Bundeslade als des Unterpfandes der göttlichen Gegenwart nicht mehr gedenken werde. [3]) In jedem Falle konnte Jeremia von seinem Gottesbegriff aus in einem andern Zusammenhang die Götter der Heiden als „Nichtgötter" bezeichnen und die Heiden der Zukunft sprechen lassen: „Eitel Trug erbten unsere Väter" [4]); die Umgebung dieser Aussage kann freilich Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit erwecken. [5]) Kaum aber wird sich eine begründete Einwendung machen lassen gegen die Echtheit der verwandten Aussage, dass unter den Nichtigen der Heiden keine Regenspender sind, wohl aber Jahwe Himmel und Regen gemacht hat. [6])

Jeremias theologische Stellung ist, wie man im einzelnen urtheilen möge, derart, dass der Universalismus der Gottesidee in Aussagen seines Buches für sich allein nicht ausreichender Grund ist, sie ihm abzusprechen. Keinenfalls aber sind für ihn die Schranken der Volksreligion schon gefallen. Sie sind von ihm in ihrer Nothwendigkeit erschüttert worden, aber nur um von den Spätern trotz des ihnen bewussten Universalismus der Gottesidee fester wieder aufgerichtet zu werden. Die Nachfolgenden konnten sich auf das, was bei Jeremia eine Unvollkommenheit blieb, berufen: die endzeitliche Vollendung denkt auch er als eine Wiederherstellung des Volkes Israel. Er ist unter den Propheten dem Gottesdienst im Geiste vielleicht am nächsten gekommen; aber sicher erfasst hat er den Gedanken eines solchen noch nicht. Erst eine neue Predigt hat nach Jahrhunderten seine von den nächstfolgenden Generationen nur halb ver-

1) S. unten § 108. 2) c. 23,23 ff.

3) c. 3,16. Zweifel an der Echtheit dieses Verses (Smend) können sich jedenfalls nicht auf den darin ausgesprochenen Gedanken beziehen.

4) c. 16,19 f.

5) v. 20 und 21, der zweite an Jes. c. 40—c. 66 und Ezechiel erinnernd.

6) c. 14,22.

standende und grösstentheils wieder vergessene sehnsüchtige Ahnung einer bessern Gottesverehrung zur Geltung gebracht.

Zweites Capitel.

Die Reden des Buches Jeremia an Juda.

1. § 105.

An der Spitze des Buches Jeremia steht eine Ueberschrift[1]), die des Propheten Herkunft angibt und für seine Wirksamkeit die Zeit vom dreizehnten Jahre Josias bis zur Gefangenführung Jerusalems im elften Jahre Zedekias. Für das ganze Buch würde der genannte Endpunkt nicht recht passen und könnte bei dieser Beziehung nur einem incorrecten Herausgeber zugeschrieben werden. Es lässt sich aber die Zugehörigkeit der Ueberschrift zu einem ältern Buche von geringerm Umfang annehmen.[2])

In dem masoretischen Texte des Buches enthält ein auf die Ueberschrift folgender erster Theil[3]) Weissagungen über innere judäische Angelegenheiten sowie Erzählungen aus der Zeit bis auf die Zerstörung Jerusalems. Nur ein einzelner Abschnitt dieses Theiles redet in allgemeiner Weise von dem an Jeremia ergangenen Auftrag, fremden Völkern den Zorn und das Gericht Gottes anzukündigen.[4]) Ein kleinerer zweiter Theil[5]) enthält Weissagungen und Erzählungen aus der Zeit von der Zerstörung Jerusalems an. Darauf folgt ein Ausspruch Jeremias an Baruch[6]), der sich auf die Aufzeichnung der Prophetenworte bezieht. Weissagungen über fremde Völker bilden den letzten Theil des masoretischen Textes[7]) unmittelbar vor einem Anhang des Buches.[8])

Im einzelnen ist in dem ersten Theil eine planmässige Anlage nicht zu erkennen. Reden und Berichte aus verschiedenen Zeiten sind, theilweise in bunter Mischung, durcheinander gestellt. Die den Anfang machenden Reden, die einer besondern Ueberschrift und mit einer Ausnahme auch der Zeitbestimmung entbehren, gehören nach ihrem Inhalt im all-

---

1) c. 1,1—3. 2) S. unten S. 451. 3) c. 1,4—38,28a. 4) c. 25. 5) c. 38,28b—44,30. 6) c. 45. 7) c. 46—c. 51. 8) c. 52.

standene und grösstentheils wieder vergessene sehnsüchtige Ahnung einer bessern Gottesverehrung zur Geltung gebracht.

Zweites Capitel.

Die Reden des Buches Jeremia an Juda.

1.

§ 105.

An der Spitze des Buches Jeremia steht eine Ueberschrift[1]), die des Propheten Herkunft angibt und für seine Wirksamkeit die Zeit vom dreizehnten Jahre Josias bis zur Gefangenführung Jerusalems im elften Jahre Zedekias. Für das ganze Buch würde der genannte Endpunkt nicht recht passen und könnte bei dieser Beziehung nur einem incorrecten Herausgeber zugeschrieben werden. Es lässt sich aber die Zugehörigkeit der Ueberschrift zu einem ältern Buche von geringerm Umfang annehmen.[2])

In dem masoretischen Texte des Buches enthält ein auf die Ueberschrift folgender erster Theil[3]) Weissagungen über innere judäische Angelegenheiten sowie Erzählungen aus der Zeit bis auf die Zerstörung Jerusalems. Nur ein einzelner Abschnitt dieses Theiles redet in allgemeiner Weise von dem an Jeremia ergangenen Auftrag, fremden Völkern den Zorn und das Gericht Gottes anzukündigen.[4]) Ein kleinerer zweiter Theil[5]) enthält Weissagungen und Erzählungen aus der Zeit von der Zerstörung Jerusalems an. Darauf folgt ein Ausspruch Jeremias an Baruch[6]), der sich auf die Aufzeichnung der Prophetenworte bezieht. Weissagungen über fremde Völker bilden den letzten Theil des masoretischen Textes[7]) unmittelbar vor einem Anhang des Buches.[8])

Im einzelnen ist in dem ersten Theil eine planmässige Anlage nicht zu erkennen. Reden und Berichte aus verschiedenen Zeiten sind, theilweise in bunter Mischung, durcheinander gestellt. Die den Anfang machenden Reden, die einer besondern Ueberschrift und mit einer Ausnahme auch der Zeitbestimmung entbehren, gehören nach ihrem Inhalt im all-

1) c. 1,1—3. 2) S. unten S. 451. 3) c. 1,4—38,28a. 4) c. 25. 5) c. 38,28b—44,30. 6) c. 45. 7) c. 46—c. 51. 8) c. 52.

gemeinen deutlich dem ersten Auftreten des Propheten, der Regierungszeit Josias an.[1]) Der erste Ausspruch, Jeremias Berufung zum Propheten darstellend[2]), nimmt chronologisch und sachlich die richtige Stelle ein. Gerade das Stück aber, dem allein eine datierende Angabe vorangestellt ist: „Und es sprach Jahwe zu mir in den Tagen des Königs Josia“[3]), erweckt in seinem Anfang[4]) Bedenken an der Richtigkeit der Datierung. In diesem Anfang findet sich eine den Zusammenhang unterbrechende Rüge des Götzendienstes in Juda, der noch über den Israels hinausgehe. In der Schilderung der für den Abfall verhängten Heimsuchung wird vorausgesetzt, dass Juda wie Israel in die Verbannung, in „das Land des Nordens“ gelangen werde, oder auch, dass es bereits dahin gelangt sei. So hat Jeremia nur unter Zedekia oder erst nach der Zerstörung Jerusalems geredet. Dieser Abschnitt, mindestens, wenn er nicht einheitlich sein sollte, sein Schluss[5]) ist also in einen falschen Zusammenhang gerathen.

Der Anfang einer zweiten Gruppe, die gänzlich der Zeitbestimmung entbehrt[6]), verweist inhaltlich unverkennbar auf die Zeit Jojakims.[7]) Aber nicht die ganze Gruppe gehört ihr an. Ein darin aufgenommener selbständiger Abschnitt[8]) ist sicher aus späterer Zeit Jeremias. Anknüpfend an eine fingierte symbolische Handlung wird darin dargestellt, dass Israel und Juda einem am Euphrat eingegrabenen Gürtel gleichen, der verfault und unbrauchbar geworden ist. Dann wird dem König und der Gebira, der „Herrin“, d. i. der Königin Mutter, Erniedrigung von ihrem Thron und ganz Juda Gefangenführung verkündet. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der hier gemeinte König der jugendliche Jechonja[9]) und gehört der Ausspruch

1) c. 1,4—6,30. 2) c. 1,4—19. 3) c. 3,6a. 4) c. 3,6b—18.

5) Etwa v. 14—18. Ist der Abschnitt (oder auch nur v. 6—16) aus ein und derselben Zeit, so muss vor v. 14 etwas fehlen, die Ueberleitung von dem exilierten Israel zu dem ebenfalls im Exil befindlichen oder für das Exil bestimmten Juda. Gegen die Echtheit namentlich von v. 17f. sind Zweifel geäussert worden. Jedenfalls kann v. 19 wegen des „du“ nur Fortsetzung sein entweder von v. 5 oder von v. 13. Da nach v. 24f. in dem Abschnitt v. 19ff. nicht von Ephraim geredet wird, sehe ich v. 19 als Fortsetzung von v. 5 an und dann v. 6—18 oder doch v. 6—16 als einen Zusammenhang.

6) c. 7—c. 20. 7) c. 7, vgl. c. 26. 8) c. 13. 9) Vgl. c. 22,26; 29,2.

der Zeit kurz vor seiner Deportation nach Babel an. Eine andere Rede dieser Gruppe, die von den „Worten dieses Bundes" handelt [1]), muss aus der Zeit Josias bald nach der Auffindung des Gesetzes stammen. An andern Stellen finden sich Erweiterungen, die Jeremia nicht angehören.

Auf diese aus Bestandtheilen verschiedenartiger Herkunft zusammengesetzte Gruppe folgt ein kleiner Redecomplex [2]), dessen Anfang ausdrücklich auf die Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar unter dem König Zedekia Bezug nimmt. Daran reihen sich eine Rede über die Könige und eine über die Propheten [3]), von denen die erste bis in die Zeit Jechonjas hinabreicht, weiterhin ein Ausspruch [4]) aus der Zeit nach der ersten Gefangenführung durch Nebukadnezar; er handelt von dem Schicksal der Gefangenen und der Zurückgebliebenen. Dann werden wir wieder in die Zeit Jojakims zurückversetzt.[5]) Die folgenden Abschnitte [6]) beziehen sich, soweit sie Daten enthalten, auf Zedekias Zeit [7]); dann wird abermals auf Aussprüche unter Jojakim zurückgegangen.[8]) Darauf wird Zedekia, von dem wir schon oftmals lasen, als neuer Regent eingeführt, und von da ab folgen bis zum Schluss des ersten Theiles nur noch Erzählungen und Aussprüche aus seiner Zeit.[9])

Bei diesem anscheinend planlosen Durcheinander lässt sich für die nicht mit Daten oder deutlichen Beziehungen versehenen Abschnitte nur unsicher die Zeit bestimmen. Dennoch können wir der mit den Ereignissen sich fortbildenden Predigt des Propheten wenigstens in den Grundzügen ihrer Entwickelung folgen. Er beginnt sogleich unter Josia mit dem bis zu seinen letzten Aussprüchen nicht aufgegebenen Kampfe gegen den Götzendienst. Seltener finden sich Strafworte, die sich auf die bürgerlichen Verhältnisse beziehen, auf schlechte Justiz, auf Unterdrückung des Rechtes der Waise und der Witwe, des Armen und des Fremdlings. Der Prophet droht von Anfang an mit einem bevorstehenden Gericht. In den ältern Stücken geschieht dies durch die Ankündigung eines ungenannten Feindes aus dem Norden: das Wiehern seiner Pferde

1) c. 11,1—8. 2) c. 21. 3) c. 22 f. 4) c. 24. 5) c. 25 f.
6) c. 27—c. 34.
7) c. 27,1 ist „Jojakim" ein Irrthum, s. v. 3.
8) c. 35 f. 9) c. 37,1—38,28a.

erschallt von Dan her; er verwüstet das Land, zerstört die Städte. Es ist fraglich, an wen Jeremia in seinen Anfängen bei diesen Reiterhorden dachte, vielleicht an die wiederkehrenden Scythen, deren zu Josias Zeit erlebter Zug gegen Aegypten die palästinische Küste entlang gegangen war.[1]) Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels hat Jeremia erstmals unter Jojakim verkündet[2]), gleichzeitig damit eine Zerstreuung Judas unter unbekannte Völker.[3]) Als der vernichtende Feind Judas wird der König von Babel, als der Ort der Deportation Babel genannt, einzelne Male schon in Reden aus Jojakims Zeit[4]), wo diese Specialisierung theilweise auf späterer Redaction beruhen mag. Seit dem Siege Nebukadnezars bei Karkemisch im vierten Jahre Jojakims hat aber Jeremia gewiss wirklich direct mit Babel gedroht. Häufiger natürlich ist von Babel und den Chaldäern als den Zerstörern Judas in den Aussprüchen unter Zedekia die Rede. Seitdem die Chaldäer thatsächlich Juda bedrängten, blieb das Verhalten Jeremias dieser Gefahr gegenüber unverändert das gleiche. So lange die Katastrophe noch nicht hereingebrochen war, stellte er unausgesetzt dem König Zedekia und dem Volk Untergang in Aussicht für den Fall des Widerstandes gegen die Chaldäer, Leben und Errettung für den Fall der freiwilligen Ergebung. Als sein Rath nichts gefruchtet hatte, warnte er vor der Flucht nach Aegypten und weissagte, als auch dies nicht Gehör fand, seinen Landsleuten, die unter den Aegyptern im Vertrauen auf deren Schutz lebten, dass ihnen mitsamt den Aegyptern Vernichtung drohe.

§ 106. 2.

In den meisten Stücken tragen die Weissagungen über Juda deutliche Kennzeichen ihrer Herkunft von dem Propheten, dem sie zugeschrieben werden, obgleich auch dann nur in einzelnen Fällen anzunehmen sein wird, dass er selbst für ihre Niederschrift Sorge getragen hat. Abgesehen von interpolierten Versen und Verstheilen erwecken dagegen auch mehrere einen Zusammenhang darstellende Abschnitte, deren Zahl und Umfang verschiedentlich bestimmt worden ist, mehr

---

1) Herodot I, 104f. 2) c. 26; c. 7. 3) c. 9,15 u. s. w. 4) c. 20; c. 25.

oder minder sicher den Eindruck einer nachjeremianischen Entstehung.

So zunächst in der zweiten Gruppe des ersten Theiles, die wahrscheinlich hauptsächlich der Zeit Jojakims angehört, ein Abschnitt, in welchem die nur im Bild existierenden Götzen in ihrer Wesenlosigkeit verspottet werden.[1] Die Grundstimmung dieses Stückes ist, dass man sich nicht vor den Götzen zu fürchten habe. Sie passt besser für einen Exulanten, der unter den Babyloniern lebte, als für Jeremia. Dieser hatte vielmehr seinen Zeitgenossen gegenüber vor dem Vertrauen auf die andern Götter zu warnen. Auch ist nicht zu verkennen, dass der kleine Abschnitt in seiner Darstellungsart mit der des exilischen Propheten im Schlusstheil des Buches Jesaja verwandt ist. Einige Verse fehlen in der Septuaginta.[2] Vielleicht ist desshalb anzunehmen, dass das Stück in verschiedenen Absätzen entstand. Auch die Septuaginta hat einen aramäischen Vers des masoretischen Textes[3], der seinem Inhalt nach wohl in einen exilischen Abschnitt passt, aber doch als eine Glosse anzusehen ist, da zu dem Wechsel der Sprache eine Veranlassung nicht vorliegt.

Unmittelbar vor diesem sicher jüngern Abschnitt stehen, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, zwei kurze Aussprüche. Der eine[4] warnt in der Art einer Sentenz vor Selbstruhm und empfiehlt den Ruhm der Gotteserkenntniss. Der andere[5] verkündet ein Gottesgericht über die Unbeschnittenen, die, welche es am Fleisch und die, welche es am Herzen sind. Beiden Stücken hat man Jeremianische Art abgesprochen.[6] Von ihnen macht wenigstens das erste allerdings den Eindruck, als ob es einer Spruchsammlung entstamme. Der Gedanke des Unbeschnittenseins am Herzen in dem zweiten Ausspruch ist aber Jeremianisch; mindestens dieser könnte aus anderm Jeremianischen Zusammenhang hierher versprengt sein.

Auffallender ist die in die Umgebung von Aussprüchen aus Jojakims Zeit gestellte Sabbatsrede.[7] Der Verfasser tritt darin sehr bestimmt ein für die Heiligung des Ruhetages und

1) 10,1—16. 2) v. 6—8. 10. 3) v. 11. 4) c. 9,22f. 5) c. 9,24f. 6) So Kuenen. 7) c. 17,19—27.

knüpft die Verheissung zukünftigen Segens für das Volk und die Drohung der Zerstörung Jerusalems an Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Sabbatgebotes. Solches Werthlegen auf den Sabbat oder eine andere Festfeier findet sich sonst bei Jeremia nirgends. Es liegt desshalb nahe, die Jeremianische Herkunft dieses Stückes in Abrede zu stellen.[1]) Namentlich ist es für Jeremias Standpunkt kaum denkbar, dass er Segen oder Unsegen des Volkes geradezu an die Stellung zum Sabbatgebot geknüpft haben sollte. Freilich aber muss gesagt werden, dass in dem anderweitigen Inhalt dieser Rede und in ihrer Diction sich nichts findet, was gegen Jeremianische Herkunft spräche.

Innerhalb der Gruppe, die — soweit sie Daten enthält — der Zeit Zedekias angehört, hebt sich eine besondere kleinere Sammlung ab, die verheissenden Inhaltes ist.[2]) Sie besteht aus drei Abschnitten. Der erste[3]) ist mit einer längern Ueberschrift versehen[4]), die das Folgende als Jeremianisch bezeichnet, eine Zeitbestimmung aber nicht enthält. Der zweite[5]) ist datiert aus dem zehnten Jahre Zedekias und der dritte[6]) aus der Zeit, als Jeremia „noch gefangen war im Gefängnissvorhof“. Sofern der erste Abschnitt Jeremianisch ist, wird er wegen seiner Verwandtschaft mit den beiden andern wahrscheinlich der selben Zeit zuzuweisen sein wie sie. Die ihm vorangestellte Ueberschrift soll also wohl der ganzen Gruppe gelten. Von diesen Abschnitten sind aber wiederholt der erste und der dritte als von einem Spätern verfasst[7]) oder doch gänzlich überarbeitet[8]) beurtheilt worden. In dem Inhalt dieser Abschnitte ist meines Erachtens eine Berechtigung zu einem so allgemein gefassten Urtheil nicht zu finden.

Der erste stellt für Jakob nach einem Tage des Schreckens Hilfe und Befreiung von dem Joche der Fremden in Aussicht. Die Israel Verzehrenden und Plündernden sollen ihrerseits der Verzehrung und Plünderung preisgegeben, die verwüsteten Städte wieder gebaut werden. Das Volk wird zahlreich sein

1) Kuenen u. A. 2) c. 30—c. 33. 3) c. 30—c. 31. 4) c. 30,1—4. 5) c. 32. 6) c. 33.

7) So Smend für c. 30f.; Zweifel an der Echtheit von c. 30f. und c. 33 bei Vatke, Stade; nach Giesebrecht c. 30,2—31,1 unecht.

8) So in verschiedener Weise de Wette, Movers, Hitzig.

und ein Herrscher aus ihm Zutritt haben zu Jahwe. Gott wird Israel aus dem Lande des Nordens sammeln und zurückführen. Die jetzt um ihre Kinder klagende Rahel wird getröstet werden, wenn sie wiederkehren. Alsdann wird Jahwe mit dem Haus Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund schliessen; anders als unter dem alten, den sie gebrochen haben, wird unter dem neuen die Lehre Jahwes in ihre Herzen geschrieben sein. Dann wird Jerusalem wieder gebaut werden. — Der zweite Abschnitt hat zur Grundlage die Erzählung von einem Acker zu Anatot, den Jeremia in aller Form käuflich erworben hat zu der Zeit, wo die Chaldäer Jerusalem belagerten [1]) und Jeremia dem König Zedekia die Einnahme der Stadt durch die Chaldäer und seine Deportation nach Babel weissagte. Es wird daran die Verheissung Jahwes geknüpft: „Noch werden Häuser und Felder und Weinberge in diesem Lande gekauft werden". Auf eine bittende Anfrage des Propheten erfolgt eine Erläuterung der Verheissung: Jerusalem wird um seiner Sünden willen von den Chaldäern durch Feuer zerstört werden; dann aber wird Jahwe die in alle Länder Zerstreuten sammeln, wird mit ihnen einen ewigen Bund schliessen, indem er Gottesfurcht in ihr Herz legt, und wird sie pflanzen im Lande. — Der dritte Abschnitt enthält die Verheissung über die jetzt von den Chaldäern belagerten Häuser Jerusalems, dass Jahwe sie, wann er Juda alle Sünde vergeben wird, mit neuer Freude erfüllen will. Daran wird eine specielle Heilsbotschaft für das Haus Davids und das der levitischen Priester geknüpft.

Das ist nicht zu verkennen, dass sich in dem ersten und dritten dieser Abschnitte einzelne Stücke finden, die nicht Jeremianisch sein können. Dahin gehört in dem ersten die Tröstung des im Lande der Gefangenschaft befindlichen Gottesknechtes Jakob [2]) mit Worten der exilischen Trostschrift im Buche Jesaja. An anderer Stelle stört eine Drohung den verheissenden Zusammenhang.[3]) Sie findet sich

1) Die Datierung c. 32,1 differiert von c. 52,4, was sich aber nach c. 52,5 ausgleichen lässt.

2) c. 30,10f.

3) c. 30,23f.; v. 22 fehlt in LXX und ist dem abschliessenden v. 21 offenbar später angehängt.

mit denselben Worten noch einmal im Buche Jeremia [1]), ebenfalls an wenig passendem Platze. Eine Schilderung Jahwes, wie er das Meer anrührt, sodass seine Wogen brausen [2]), gehört wieder auch jenem exilischen Buch an.[3]) Sie mag bei Jeremia, wo sie in den Zusammenhang nicht recht passt, für sich allein eingeschoben sein; vielleicht ist aber das ganze kleine Stück, in dem sie steht [4]), ein späterer Zusatz. Auch sonst noch, wo nicht gerade eine Interpolation erkennbar ist, erinnern in dem ersten Abschnitt Ausdrücke und Gedanken an den exilischen Propheten am Ende des Buches Jesaja [5]), sodass allerdings die Annahme nahe liegt, eine spätere Hand habe solche Partieen, wenn nicht eingeschoben, so doch überarbeitet. Aber dadurch, dass man über die Annahme derartiger Interpolationen hinaus den ganzen ersten Abschnitt [6]) oder auch nur einen ersten Theil desselben [7]) dem Jeremia abspricht, erleichtert man, wie mir scheint, das Verständniss der Verheissung nicht.[8]) Es ist allerdings auffallend, wie sehr in der zweiten Hälfte Israel oder Ephraim in den Vordergrund tritt. Schwerlich aber ist dies zu erklären aus Abfassung zur Zeit des zweiten Tempels, als Juda theilweise zurückgekehrt war, die Rückkehr der zehn Stämme aber nicht erfolgte.[9]) Es wäre seltsam, wenn ein nachexilischer Schriftsteller sich mit der Erwartung der Rückkehr speciell des längst untergegangenen Zehnstämmereiches beschäftigt hätte, während doch die eher denkbare Vollendung der Rückkehr Judas noch zu erhoffen blieb. Die Hervorhebung Ephraims und seiner Rückkehr lässt sich, wie mir scheint, nur verstehen aus einer Zeit, wo sich Juda noch nicht oder doch noch nicht in seiner Gesamtheit im Exil befand. Zu der Zeit, als der Untergang Judas unmittelbar bevorstehend erschien, lag es nahe, dass der Prophet seine Darstellung desselben in eine Schilderung des längst vollzogenen Untergangs des Nordreichs kleidete und an sie seine Hoffnung der Errettung anknüpfte, sodass er also, von Ephraim redend, nicht dieses allein meinte, sondern das Gesamtvolk Israel. Es scheint mir ebendesshalb zum Verständniss der mit Bezug auf „Ephraim“ ausgesprochenen Hoff-

1) c. 23,19 f. 2) c. 31,35b. 3) Jes. 51,15. 4) c. 31,35—37.
5) So namentlich in c. 31,7—12. 6) c. 30 f. 7) c. 30,2—31,1.
8) Im allgemeinen ebenso Kuenen. 9) Smend.

nungen auch die Annahme nicht erforderlich, dass Jeremia in einer bestimmten Periode Juda aufgegeben und nur an eine Wiederherstellung des Zehnstämmereiches gedacht habe.[1])

Grössere Sicherheit eignet den Bedenken gegen den Schluss des dritten Abschnittes der verheissenden Gruppe.[2]) Er fehlt in der alexandrinischen Uebersetzung, ohne dass ein Grund zu ersehen ist, aus dem sie ihn absichtlich weggelassen haben könnte. Es wird daraus vielmehr zu folgern sein, dass dies Stück jünger ist als der Text, der dem griechischen Uebersetzer vorlag.[3]) Der Anschluss an das Vorhergehende ist allerdings nicht unpassend. Auch das ist nicht befremdend, dass in den ersten Versen eine andere Jeremianische Stelle mit Hinzufügung einer Verweisung auf dies schon ausgesprochene „gute Wort" wiederholt wird.[4]) Ebenso spricht nicht nothwendig gegen Jeremianische Herkunft der Umstand, dass mit der Verheissung für das Davidshaus eine parallele für die „levitischen Priester" sich verbindet, obgleich allerdings die Nebeneinanderstellung dieser „beiden von Jahwe erwählten Geschlechter" sonst bei Jeremia nicht vorkommt und besser den Anschauungen einer spätern Zeit entspricht. Entscheidend aber gegen die Herkunft von Jeremia ist die Art, wie von „diesem Volke" geredet wird, dessen Angehörige nach Jahwes Ausspruch „mein Volk verwerfen, dass es nicht ferner ein Volk vor ihnen sei".[5]) „Dies Volk" muss hier ein heidnisches sein, das über Israel Macht hatte, und zwar ein solches, in dessen Mitte der Redende sich befand — eine Situation, die in einer der Aussage über „dies Volk" entsprechenden Weise für Jeremia nicht eingetreten ist, weder durch die babylonische Herrschaft nach Jerusalems Zerstörung noch durch Jeremias Aufenthalt in Aegypten. Die Aussage ist kaum anders zu verstehen als geschrieben von einem Exulanten in Babel.

---

1) Giesebrecht. Als einzige Analogie wird angeführt c. 3,6—13. Aber, auch wenn v. 14—16 (18) nicht dazu gehören, ist hier doch von einem Aufgeben Judas nicht die Rede, sondern nur von einer Wiederbegnadigung Israels.

2) c. 33,14—26. 3) So nach dem Vorgang Früherer Kuenen u. A.

4) c. 33,14—16 = c. 23,5f. 5) v. 24.

Drittes Capitel.

Die Weissagungen des Buches Jeremia über fremde Völker.

§ 107. 1.

Im masoretischen Texte des Buches Jeremia steht eine Gruppe von Aussprüchen über fremde Völker[1]) am Ende, unmittelbar vor einem erzählenden Abschnitt, der den Schluss des ganzen Buches bildet. In der alexandrinischen Uebersetzung sind diese Orakel in die Mitte des Buches gestellt, einem Bericht einverleibt[2]), der den an Jeremia ergangenen Auftrag erzählt, den fremden Völkern den Zorn Gottes zu verkündigen. Ganz abgesehen von der Frage nach dem Verhältniss der Anordnung des masoretischen und der des alexandrinischen Textes zu der ursprünglichen lassen sich die Orakel über die fremden Völker nicht gesondert von dem Bericht über den Auftrag an Jeremia besprechen, der zu ihnen in irgendwelcher Beziehung steht.

Jeremia verkündete hiernach im vierten Jahre Jojakims, dass Jahwe zur Strafe für die Sünden Judas alle Stämme des Nordens und seinen Knecht Nebukadnezar, den König von Babel, bringen werde über Juda und seine Bewohner und ebenso über alle Völker ringsum, damit er sie zerstöre. Der angegebene Zeitpunkt ist für eine derartige Verkündigung durchaus passend. Es ist das Jahr, in welchem Nebukadnezar den Sieg von Karkemisch errang und den Thron bestieg. Die Völker sollen nach Jeremias Eröffnung dem König von Babel siebzig Jahre lang dienen; darnach wird Jahwe den König von Babel und die Chaldäer heimsuchen. Jeremia erhält den Auftrag, den Taumelbecher des göttlichen Zornes allen Völkern zu reichen, zu denen Gott ihn sendet. Er nimmt den Becher und gibt zu trinken allen Völkern, zu denen Jahwe ihn gesandt hat: Jerusalem und den Städten Judas, Aegypten, allen Königen des Landes Uz, den Philistern, Edom, Moab, Ammon, allen Königen von Tyrus und Sidon, den Königen des Westens, Dedan, Tema, Buz und allen an der Schläfe Geschorenen, allen Königen Arabiens, Zimris, Elams und

1) c. 46—c. 51. 2) c. 25 des masoretischen Textes.

Mediens, allen Königen des Nordens und allen Reichen auf der Erde, und der König von Scheschakh wird nach ihnen trinken. Jahwe macht, so wird das Trinken des Bechers erläutert, damit den Anfang, dass er Böses bringt der Stadt, über die sein Name genannt ist; darnach ruft er das Schwert über alle Bewohner der Erde.

Von einzelnen Seiten ist dieser Abschnitt für gänzlich nichtjeremianisch gehalten worden. Es liegt jedoch kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass Jeremia überhaupt fremden Völkern Untergang verkündet habe. Es wird dies im Buche Jeremia auch ausserhalb der ihrer Herkunft nach zweifelhaften Orakel über andere Völker vorausgesetzt.[1]) Die Ankündigung der den Völkern bevorstehenden Verwüstung in dem Abschnitt vom Zornbecher klingt durchaus Jeremianisch. Das Bild des Zornbechers selbst lässt sich vor Jeremia nicht belegen, ist dagegen der nachjeremianischen Literatur geläufig; es ist desshalb höchst wahrscheinlich, dass dies Bild in der That von Jeremia herstammt. Keinenfalls aber kann die Darstellung, so wie sie uns vorliegt, als Ganzes Jeremianisch sein. Wenn es auch durchaus nicht undenkbar ist, dass Jeremia ein zuletzt über Babel ergehendes Gericht in Aussicht gestellt hat, so ist doch die hier gegebene Verkündigung des Gerichtes[2]) zweifellos später. Die in Aussicht gestellte Heimsuchung an Babel nach Ablauf von siebzig Jahren unterbricht die Bedrohung der Völker durch Babel, und unmöglich konnte sich Jeremia selbst, wie es hier geschieht, berufen auf „Alles, was geschrieben in diesem Buche, was Jeremia geweissagt hat über alle Völker“. Das kleine Stück, welches von dem Gericht über Babel handelt, scheint wieder in mehreren Schichten entstanden zu sein, da es in dem Texte der Septuaginta nicht ganz, wohl aber theilweise[3]) fehlt. Gewiss ist auch die Aufzählung der Völker, denen Jeremia den Zornbecher darreicht[4]), nicht Jeremianisch. Die inhaltlos registrierende Namenhäufung macht einen unlebendigen Eindruck, und es sind Völker darunter, die dem Gesichtskreis Jeremias fern lagen. Dass die Namen nur theilweise mit denen in den einzelnen Orakeln über die fremden

1) c. 36,2; vgl. c. 1,5. 2) c. 25,11b—14.
3) v. 11b und v. 12 theilweise und v. 14 ganz. 4) v. 17—26.

Völker übereinstimmen, ist allerdings bei der zweifelhaften Herkunft dieser Weissagungen nicht unbedingt entscheidend. Mindestens aber sind Einzelheiten des masoretischen Textes jenes Völkerregisters nicht von Jeremias Hand. Er konnte zur Zeit Jojakims nicht sagen, dass Jahwe Juda machen werde zu einem Fluche „wie heutiges Tages“ [1]), eine Aussage, die in der Septuaginta fehlt. Auch die Schlussbemerkung, dass der König von Scheschakh nach den Andern trinken werde [2]), fehlt in der Septuaginta. Die in dem Räthselwort Scheschakh [3]) gegebene Bezeichnung Babels rührt gewiss nicht von dem Propheten her.

§ 108. 2.

Die im Buche Jeremia wirklich enthaltenen Orakel über fremde Völker betreffen grösstentheils solche, die durch Babel heimgesucht werden sollen. [4]) Im masoretischen Texte steht am Schluss ein in der alexandrinischen Uebersetzung zwischen die andern Weissagungen über die Völker gestelltes längeres Orakel, das von dem Gericht über Babel handelt. [5]) Wir haben hier die selbe Erwartung einer Wendung in dem bevorstehenden Gericht wie im masoretischen Texte des Abschnittes vom Darreichen des Zornbechers.

Die Beurtheilung der Sammlung von Weissagungen, die im hebräischen Texte dem Orakel gegen Babel voransteht, ist nicht leicht. Auch ist eine durchgehende Uebereinstimmung der Kritik noch nicht erzielt worden. Die einzelnen Weissagungen richten sich gegen Aegypten in zwei getrennten Aussprüchen [6]), gegen die Philister [7]), gegen Moab [8]), Ammon [9]), Edom [10]), gegen aramäische Städte [11]), gegen Kedar [12]) und Elam. [13]) In Ueberschriften mehrerer dieser Orakel wird Jeremia ausdrücklich als Verfasser genannt und ebenso für mehrere als Veranlassung der Siegeszug Nebukadnezars. Man hat die Jeremianische Herkunft dieser Aussprüche in Abrede gestellt, neuerdings desshalb weil in ihnen ausschliesslich den fremden Völkern der Zorn Gottes angedroht wird, ohne dass eine

1) v. 18. 2) v. 26. 3) S. unten S. 444. 4) c. 46—c. 49.
5) c. 50—c. 51. 6) c. 46,1—12 und v. 13—28. 7) c. 47. 8) c. 48.
9) c. 49,1—6. 10) c. 49,7—22. 11) 49,23—27. 12) c. 49,28—33.
13) c. 49,34—39.

Verschuldung Israels in Betracht gezogen und ohne dass die Forderung der Busse an Israel gerichtet wird.[1] Aber schon bei Nahum findet sich ein ähnliches Verfahren; er redet ausschliesslich gegen Ninive. Allerdings hat er es mit Assyrien zu thun als dem Erzfeind Israels. Dagegen liegt zu Jesajas Orakel über Aethiopien, das freilich nicht strafenden Inhaltes ist, kaum eine Veranlassung vor in dem Verhältniss dieses Landes zu Israel sondern nur in der Gemeinsamkeit der drohenden Gefahr, gerade so wie es für Jeremia der Fall war, wenn er von der Bedrohung Elams durch die Chaldäer geredet hat. Die Völker, gegen welche die Weissagungen Jeremias gerichtet sind, liegen bis auf Elam alle seinem Gesichtskreis nahe oder doch nicht fern. Dass er über Elam geweissagt habe, kann allerdings unwahrscheinlich gefunden werden, da Juda jedenfalls directe Beziehungen zu diesem Land erst in nachexilischer Zeit gehabt hat. Dennoch ist es nicht undenkbar, dass Jeremia sich auch mit dem Schicksal dieses Volkes beschäftigte, das schon dem Propheten Jesaja unter der Gefolgschaft des assyrischen Königs bekannt geworden war.[2] In den Aussprüchen gegen Aegypten ist, auch abgesehen von der Ueberschrift, nicht zu verkennen, dass es sich um die Besiegung des Pharaos Necho durch Nebukadnezar handelt, ein Ereigniss, über das Jeremia Erwägungen angestellt haben muss. Ebenso ist gewiss Nebukadnezar gemeint mit dem in den Orakeln über Moab und Edom genannten Adler, der sich mit ausgebreiteten Schwingen auf seine Beute stürzt. Also ist wenigstens in diesen Orakeln die Zeit Jeremias vorausgesetzt. Trotzdem aber findet sich im einzelnen in der ganzen Sammlung Vieles, was Jeremianischer Herkunft der Orakel oder doch einzelner Theile entgegenzustehen scheint.

Die Aussprüche gegen Aegypten entbehren der Anschaulichkeit in der Schilderung. Es wird in dem ersten bald der

---

1) So Schwally und mit Modificierung der Begründung Smend; vgl. Wellhausen, Geschichte[1], S. 99 Anmerkung. Des „Abfalls in der Sprache" wegen hielt diese Orakel schon Eichhorn für nichtjeremianisch, mit ähnlicher Begründung, jedoch ohne Sicherheit, auch Vatke, aber für herrührend aus der Jeremianischen Zeit.

2) Jes. 22,6.

Eindruck erweckt, als ob der Standpunkt des Verfassers vor, bald als ob er nach dem entscheidenden Ereigniss liege. Für den zweiten Ausspruch wird allerdings der Standpunkt nach der Entscheidungsschlacht festgehalten. Der Schluss dieser beiden Abschnitte[1], der sich mit Gedanken und Ausdrücken des grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja tröstend an Jakob, den Knecht Jahwes, wendet, gibt für das Ganze nicht den Ausschlag. Er steht noch an einer andern Stelle des Buches Jeremia[2], von wo er nachträglich herübergenommen sein kann. — Die Unklarheit der Situation, die sich in dem ersten Orakel über Aegypten zeigt, wiederholt sich in anderer Weise mehr oder weniger in den folgenden gegen andere Völker, mit Ausnahme des Orakels über die Philister. Von diesem abgesehen, machen die Aussprüche, so wie sie uns vorliegen, nicht den Eindruck wirklicher Weissagungen sondern den nachträglicher künstlicher Erzeugnisse. Wohl finden sich Anklänge an Jeremias Redeweise; aber von dem eigenartig Jeremianischen Tone, seiner Weichheit, seiner Art zu klagen und zu bitten, ist doch wenig oder nichts zu verspüren. Freilich darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der verschiedene Stoff den Propheten hier anders zu reden veranlassen konnte als in seinen Ansprachen an Juda. Ueber die Berührungen dieser Orakel mit Aussagen anderer Propheten lässt sich in den einzelnen Fällen verschieden urtheilen. Nicht zu verkennen sind Gemeinsamkeiten mit exilischen und nachexilischen Stücken des Buches Jesaja[3], wobei in einzelnen Fällen die Jeremia-Stelle deutlich die nachahmende ist. Die Benutzung des im Buche Jesaja enthaltenen Orakels über Moab[4] oder vielleicht einer andern Form desselben, auch die Gemeinsamkeiten mit dem Propheten Obadja in dem Orakel über Edom sind allerdings nicht unerklärbar bei Jeremianischer Herkunft, verstärken aber doch den Eindruck, dass wir es mit gelehrten Compilationen zu thun haben.

Es ist indessen kaum in Abrede zu stellen, dass ein Jeremianischer Grundstock in diesen Orakeln enthalten sein

---

1) c. 46,27f. 2) c. 30,10f.

3) Z. B. Jer. 48,43f. vgl. Jes. 24,17. 18a; Jer. 49,18 vgl. Jes. 13,19f.; Jer. 49,24 vgl. Jes. 13,8.

4) Jes. c. 15f.; vgl. Jer. c. 48.

kann, den Spätere überarbeitet und verbreitert hätten.[1]) Inwieweit sich wirklich Jeremianische Bestandtheile herausschälen lassen, kann nur sorgfältige Einzelexegese entscheiden. Am ehesten wohl kann als Ganzes das Orakel über die Philister dem Propheten Jeremia angehören. In durchaus Jeremianischer Art wird der Einbruch eines von Norden her anschwellenden Stromes verkündet, der Städte und ihre Bewohner fortreisst. Das Stampfen der Rosse, das Rasseln der Wagen des hereinbrechenden Heeres wird wie sonst bei Jeremia in den Ankündigungen des Feindes von Norden her geschildert. Dagegen muss die Ueberschrift dieses Orakels, die offenbar unrichtig die Eroberung Gazas durch „den Pharao“[2]) als die Veranlassung des Ausspruchs nennt, von späterer Hand hinzugefügt worden sein.

Dass diese Sammlung, von dem Orakel über Babel abgesehen, irgendwie eine Jeremianische Grundlage enthält, ist, die Sachlage im ganzen betrachtet, desshalb wahrscheinlich, weil das Verfahren eines spätern Autors schwer verständlich wäre, der künstlicher Weise eine ganze Reihe solcher Orakel geschrieben hätte, als ob sie der Zeit Nebukadnezars angehörten. Wollte er seinerseits diese Völker bedrohen, so war der Umweg der Zurückdatierung in jene Zeit wenig angemessen, da dadurch der Eindruck erweckt wurde, als handle es sich um längst geschehene Dinge. Die Annahme aber, dass in diesen Orakeln als der Sieger nicht wirklich Nebukadnezar sondern vielmehr Alexander der Grosse gemeint sei, hat höchstens in dem letzten Ausspruch, dem über Elam, einen Anhaltspunkt auf Grund der Vermuthung, dass mit dem der Vernichtung bestimmten Elam Persien gemeint sei. Eine Beziehung des Gesamtinhaltes der übrigen Orakel auf nachjeremianische Verhältnisse ist nicht zu erkennen, und gerade das Orakel über Elam gehört wegen seiner besondern Datierung, die es dem Anfang der Regierung Zedekias zuweist, nicht zu der ursprünglichen Sammlung. Dass die Orakel ohne eine bestimmte Tendenz lediglich verfasst worden seien zur Bereicherung Jeremias, ist wenig wahr-

1) Giesebrecht, in anderer Weise Cornill.

2) Vielleicht die Eroberung der Stadt Kadytis (Gaza?) durch den Pharao Necho nach der Schlacht von Magdolos (Megiddo), Herodot II, 159.

scheinlich. — An einen einzigen Autor der Orakel ist wohl auf jeden Fall zu denken, da verschiedene Gemeinsamkeiten, die nicht alle einer einheitlichen spätern Bearbeitung angehören können, die einzelnen Orakel verbinden. Alle Schwierigkeiten scheinen sich heben zu lassen durch die Annahme sehr starker Umgestaltung eines zu Grunde liegenden Jeremianischen Textes. Aus welcher Zeit diese Umgestaltung herrührt, scheint sich der Bestimmung zu entziehen.

§ 109. 3.

Weit einfacher als für die eben besprochene Gruppe ist die Echtheitsfrage zu beantworten für das darauf folgende zweigetheilte, aber ein einheitliches Ganze bildende Orakel über Babel[1]), das eine Ueberschrift ausdrücklich dem Jeremia zuspricht.

Die einzelnen Momente in dieser Darstellung des Gerichtes über Babel gehen ziemlich ungeordnet durcheinander. Der Verfasser kommt vielfach wieder zurück auf solches, was in anderer Form schon gesagt war. Die wichtigern Einzelheiten lassen sich aber doch einigermassen zu einer einheitlichen Schilderung zusammenfügen. Die Einnahme Babels soll unter den Völkern verkündet werden. Ein Heer zieht aus dem Norden heran und macht die Stadt zur Wüste. Jahwes Volk, um seiner Sünde willen den Feinden preisgegeben und zuletzt von Nebukadnezar zerbrochen, erhält die Aufforderung, aus Babel auszuziehen. Jahwe wird es in sein Land zurückführen und seiner Sünde nicht mehr gedenken. Die Feinde Babels werden dargestellt als ein grosses Volk und viele Könige, die vom äussersten Norden heranrücken; sie halten Bogen und Spiess und reiten auf Pferden. Weiterhin werden als die Zerstörer Babels die Könige Mediens genannt. — Das Orakel schliesst mit einem erzählenden Nachwort[2]), worin berichtet wird, dass Jeremia dem Seraja, als dieser mit Zedekia in dessen viertem Regierungsjahr nach Babel reiste, ein Buch mitgab, worin alle diese Worte über Babel geschrieben standen. Seraja soll das Buch in Babel verlesen und dann, mit einem Steine beschwert, in den Euphrat werfen: wie der Stein wird Babel untergehen und nicht wieder emporkommen.

1) c. 50 und c. 51,1—58. 2) c. 51,59—64.

An Jeremianische Herkunft des Orakels über Babel ist nicht zu denken.[1]) Anklänge an Jeremia fehlen freilich nicht. Dahin gehört die für ihn charakteristische und sonst nur bei ihm vorkommende Bezeichnung Jahwes als die „Hoffnung“ Israels.[2]) Auch würde eine Verkündigung des Untergangs der Stadt Babel an und für sich bei Jeremia, der die endliche Erlösung seines Volkes aus Babel erhoffte, nicht befremdend sein. Aber für ihn und seine Zeit passt nicht der triumphierende Ton dieses Orakels. Auch konnte Jeremia nicht die Meder als Zerstörer Babels vorausschauen. Ferner ist der Verfasser bekannt mit dem grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja oder vielmehr mit einer aus ihm geschöpften Interpolation im Buche Jeremia, der er die Schilderung von Gottes Gewalt über die Natur und den Hohn über die Götzenbilder und ihre Verfertiger entnommen hat.[3]) Von jenem Propheten selbst hat der Verfasser die Benennung Gottes als des Heiligen Israels entlehnt, die sonst im Buche Jeremia nicht vorkommt. Nicht minder hat er die Schilderung des Schreckens, der Babel ergreift, und der Verödung, die der grossen Stadt bestimmt ist, in dem ersten der beiden exilischen Orakel über Babel im Buche Jesaja gelesen.[4]) Er schrieb also frühestens am Ende des Exils, und die Anklänge an Jeremia sind Entlehnungen aus diesem.

Wahrscheinlich aber haben wir es nicht mit einem wirklichen Orakel zu thun, sondern mit einer Schilderung in Orakelform aus nachexilischer Zeit.[5]) Der Verfasser hat sich dann fingierter Weise auf einen ältern Standpunkt versetzt und wahrscheinlich von vornherein beabsichtigt, seine Darstellung als Jeremianisch erscheinen zu lassen. Der Mangel an Deutlichkeit in der Charakterisierung sowohl der Stadt Babel als der Exulanten und ihrer Stimmung macht es wenig wahrscheinlich, dass der Verfasser aus der beschriebenen Localität und Situation heraus redet. Durch Breite der Darstellung und allerhand Flitter ersetzt er, was ihm an lebenswahren Zügen fehlt.

---

1) Trotz des Eintretens von Graf für die Echtheit.

2) c. 50,7. 3) c. 51,15—19; vgl. c. 10,12—16.

4) Jes. c. 13f.; vgl. Jer. 50,16. 39f.; wahrscheinlich ist auch Jes. c. 34 benutzt, vgl. Jer. 50,39 mit Jes. 34,14 und Jer. 51,40 mit Jes. 34,6f.

5) Budde, Kuenen (*Onderzoek*[2]), Wildeboer.

Sein Kunstwerk sticht dadurch sehr bedeutsam ab von seinem Vorbild, dem Orakel über Babel im Buche Jesaja, das mit wenigen Strichen die Lage verständlich zeichnet. Auffallend ist auch, dass der Verfasser wiederholt von den Kindern Israel und den Kindern Juda redet, als ob sich beide neben einander zu Babel im Exil befänden.[1]) Wenn er von den heimkehrenden Exulanten sagt, dass ihre Angesichter auf den Weg „hierher“ gerichtet seien[2]), so scheint er damit anzugeben, wo er sich thatsächlich aufhielt. Auch ist er viel mehr mit dem zerstörten und geschändeten Tempel von Jerusalem beschäftigt als andere wirklich exilische Propheten. Diesen Tempel in seinem verwüsteten Zustand kannte er wohl aus Erfahrung. Gegen nachexilische Ansetzung scheint allerdings zu sprechen, dass den Mittelpunkt dieses Orakels die Erwartung der Zerstörung Babels durch die Meder am Ende der Exilszeit Israels bildet, die doch, wie jeder nachexilische Autor wissen musste, nicht eingetreten ist. Aber gerade diese Erwartung, die der Verfasser von exilischen Propheten entlehnte, liefert die Erklärung für das Orakel als ein nachexilisches Kunstproduct. Auch wenn es das ist, darf es nämlich schwerlich als ein müssiges Spiel der Phantasie aufgefasst werden. Dem Verfasser kommt es darauf an, die Vorverkündigung der völligen Zerstörung Babels so nachdrücklich wie möglich zur Geltung zu bringen, gewiss desshalb weil sich seine und seiner Zeitgenossen Hoffnungen auf die nur verschobene Erfüllung dieser Verkündigung richteten. Um diese Erwartung rege zu erhalten, legte er, so scheint es, seine Darstellung von vornherein dem Jeremia in den Mund.

Das Orakel berührt sich in einigen Versen bis zu wörtlicher Uebereinstimmung mit dem im Buche Jeremia enthaltenen Orakel über Edom.[3]) Einheit des Autors kann daraus nicht gefolgert werden und ist wenig wahrscheinlich, da ein und derselbe Verfasser sich schwerlich in der Weise wiederholt hätte, dass er nur die Namen „Edom“ und „Babel“, „Bewohner Temans“ und „Land der Chaldäer“ wechseln liess. Der Verfasser des Orakels über Babel ist hier sicher der ab-

---

1) c. 50,4. 33. 2) c. 50,5.
3) c. 49,19—21 = c. 50,44—46.

hängige Theil, da er unmittelbar vorher eine andere Jeremianische Stelle mit ebenso äusserlicher Umbiegung wiedergibt.[1]

Nicht so einfach, wie über das Orakel selbst, ist über die ihm angehängte kleine Erzählung zu urtheilen. Man hat gemeint, sie sei authentisch und das Orakel habe ein Späterer hinzugeschrieben, um die in der Erzählung genannten Weissagungen Jeremias gegen Babel vorzuweisen.[2] Auf die gegenwärtige Form der Erzählung passt diese Annahme nicht; denn ihre Angabe: „alle diese Worte, die geschrieben sind über Babel“[3] kann, wie niemand verkennt, nur die Worte des voranstehenden Orakels meinen. Diese Stelle könnte aber eine spätere Zuthat sein. Indessen ist die Erzählung gewiss auch in dem Bericht, dass Jeremia im vierten Jahre Zedekias den Untergang Babels verkündet habe, nicht correct; denn zu dieser Zeit war Jeremia nach solchen Aussprüchen, welche sich nicht bezweifeln lassen, mit ganz andern Anschauungen und Erwartungen beschäftigt. Nach den sicher Jeremianischen Reden müsste man erwarten, dass er in einem Ausspruch aus jener Zeit vielmehr zur geduldigen Unterwerfung unter Babel aufgefordert hätte.[4] Wohl aber mag die Angabe von einer Reise Serajas nach Babel auf einer wirklichen Begebenheit beruhen. Eine darüber cursierende Nachricht hat entweder der Verfasser des Orakels über Babel oder auch ein Späterer, der dies Orakel bereits für Jeremianisch hielt, benutzt zu einer Beglaubigung desselben.

Viertes Capitel.

Die Entstehung des Buches Jeremia.

1. §110.

Von dem masoretischen Texte des Buches Jeremia weicht der alexandrinische in der Folge der Abschnitte und im Wortlaut erheblich ab. Die Differenzen sind grösser als in allen andern Büchern. Die Weissagungen über auswärtige Völker stehen in der Septuaginta in anderer Folge und an anderer

---

1) c. 6,22—24 = c. 50,41—43. 2) Budde. 3) c. 51,60b.
4) Vgl. c. 27—c. 29.

Stelle, nicht am Ende des Buches sondern mitten in dem Theile, der die Weissagungen aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems umfasst. Sie haben hier ihren Platz unmittelbar vor der Schilderung von der Darreichung des „Zornbechers“ an die Völker und nach den Worten Jahwes: „Und bringen will ich über dies Land alle meine Worte, die ich über es geredet habe, Alles was geschrieben ist in diesem Buche, was Jeremia geweissagt hat über alle Völker“.[1]) Ausserdem weicht der alexandrinische Text namentlich durch kürzere Fassung von dem masoretischen ab. Man hat berechnet, dass er um etwa zweitausend und siebenhundert Wörter weniger enthält als dieser. An verschiedenen Stellen fehlen in der Septuaginta ganze Versgruppen des masoretischen Textes.

Von den Kritikern sind einige eingetreten für den griechischen Text als den ursprünglichern[2]), andere für den masoretischen.[3]) Selbstverständlich finden sich in der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Jeremia wie in der aller andern Bücher Irrthümer des Uebersetzers in Abtheilung der hebräischen Wörter, in Lesung der Buchstaben und im Verständniss der Worte. Die Uebersetzung des Buches Jeremia ist reich an solchen offenbaren Fehlern. Das Verhältniss der beiden Texte muss natürlich bestimmt werden nach der hebräischen Vorlage des Uebersetzers, soweit es möglich ist, diese aus der Uebersetzung zu reconstruieren. Mit runder Entscheidung für den einen oder den andern der beiden Texte wird sich die Frage nach dem ursprünglichen kaum beantworten lassen. Es ist nicht zu verkennen, dass in der Septuaginta mehrfach fehlt was sich durch unabhängige Untersuchung des masoretischen Textes als Interpolation erweist. Spätere Zuthat ist in diesem ohne Frage die in der Septuaginta nicht enthaltene Spielerei des sogenannten Atbasch, der Vertauschung der Buchstaben nach der umgekehrten Folge des Alphabets, die in dem Worte *Šēšak* für „Babel“[4]) und noch in einem andern Fall in einer mittelst des Atbasch hergestellten Bezeichnung der Chaldäer[5]) vorliegt. Andererseits hat der alexandrinische Text solches mit dem masoretischen

1) c. 25,13. 2) Movers, Hitzig u. A.
3) Graf, im allgemeinen auch Kühl.
4) c. 25,26; 51,41. 5) c. 51,1.

gemeinsam, was als spätere Zuthat nicht zu verkennen ist. Die zweifelhaften Orakel über fremde Völker finden sich in beiden Texten ohne erhebliche Abweichungen des Umfangs. Der für sich allein in aramäischer Sprache geschriebene Vers [1]) ist in die Uebersetzung aufgenommen worden. Er ist doch wohl jedenfalls als eine Glosse anzusehen, auch wenn das Stück, in dem er enthalten ist, nicht Jeremianisch ist. In Einzelheiten ist der masoretische Text dem alexandrinischen vorzuziehen, so in der Folge der Orakel über die fremden Völker. Namentlich ist die Stellung am Schluss, die im masoretischen Texte das Orakel über Babel einnimmt, viel natürlicher als die in der Septuaginta mitten unter den Orakeln über die andern Völker, die dem Gericht durch Babel verfallen sind. Auch die Stellung der Orakel über die Heiden in der Septuaginta ist vielleicht erst aus der Anordnung des masoretischen Textes entstanden; jedenfalls ist jene nicht die ursprüngliche, denn durch die Einschiebung dieser Orakel mitten in die allgemeine Darstellung der Weissagung Jeremias über die Völker wird der Zusammenhang dieser Darstellung zerrissen, und die Aufzählung der Völker in dem Bericht von der Darreichung des Taumelbechers ist hinter den Weissagungen über die Heiden nicht am Platze. Auch was der masoretische Text mehr bietet als der alexandrinische lässt sich an vielen Stellen als spätere Zuthat nicht begreifen.

Zwei von Jeremia selbst oder von seinen Schülern veranstaltete unabhängige Recensionen des Buches liegen demnach in den beiden Textgestalten nicht, wie man früher mehrfach angenommen hat, vor, obgleich sich aus dem ägyptischen Aufenthalt Jeremias eine selbständige ägyptische Recension an und für sich unschwer erklären liesse. Vielmehr wird der masoretische Text als eine hie und da interpolierte, der alexandrinische als eine oftmals bessere, zuweilen aber ebenfalls interpolierte und in weit mehr Fällen willkürlich verkürzte Form des Urtextes anzusehen sein. Beide stellen verschiedene Entwickelungsphasen ein und derselben Recension dar.[2]) Einzelne Stücke, deren Jeremianische Herkunft ihres Inhaltes wegen nicht anzunehmen ist, fehlen in der Septua-

---

1) c. 10,11, s. oben S. 429. 2) So Kuenen u. A.

ginta theilweise, aber doch nicht ganz. Es scheint also in verschiedenen Schichten eine vermehrende Ueberarbeitung des Buches stattgefunden zu haben. Inwieweit solche Abweichungen der Septuaginta, welche nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit machen, ihrer Vorlage oder dem Uebersetzer zur Last zu legen sind, lässt sich, abgesehen von den Fällen, wo offenbar ein Uebersetzungsfehler vorliegt, nicht entscheiden.

§ 111. 2.

Den Inhalt des Buches Jeremia haben wir nicht frei gefunden von nichtjeremianischen Bestandtheilen, d. h. solchen, die weder direct noch indirect von Jeremia herzuleiten sind. Diese Zuthaten mögen verschiedener Herkunft sein. Weit über den Anfang der nachexilischen Zeit hinaus scheint keine von ihnen zu reichen. Verschiedene Stücke, die sich inhaltlich als nachjeremianisch erweisen, zeigen Abhängigkeit von dem grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja, und auch echtjeremianische Aussprüche sind von einer Hand überarbeitet worden, die durch jenen beeinflusst war. Die an den exilischen Anonymus erinnernden Stellen werden wir nicht allzuweit von ihm selbst abrücken dürfen. Schriftsteller aus seiner Schule scheinen das Buch Jeremia überarbeitet und erweitert zu haben; vielleicht auch war es ein Einziger, der diese Veränderungen vornahm. Dass es, wie Einige gemeint haben, der grosse exilische Prophet selbst war, lässt sich nicht ersehen und ist schwerlich anzunehmen. Wohl scheint es vorgekommen zu sein, dass jüngere Propheten ältere Prophetenworte ihren Reden mit oder ohne Veränderungen einverleibten; aber die Ueberarbeitung eines Vorgängers in dessen eigener Schrift würde durchaus der prophetischen Auffassung von der Unverletzbarkeit des anvertrauten Gotteswortes widerstreiten, einer Auffassung, die zweifellos auch von dem exilischen Anonymus getheilt wurde, obgleich er sich selbst zu den eigentlichen Propheten nicht rechnete. Schriftgelehrte Herausgeber der nachexilischen Zeit dagegen haben sich nicht gescheut, auch an den Weissagungsreden zu modeln.

Jedenfalls ist das Buch Jeremia nach der Zeit des Propheten in mehreren Absätzen erweitert worden. Nachdem bereits das Orakel über Babel und somit wohl auch die in

diesem wenigstens theilweise vorausgesetzte[1]) Sammlung von Orakeln über andere fremde Völker aufgenommen worden war, stellte ein Herausgeber an den Schluss einen erzählenden Abschnitt.[2]) Einstmals hatte das Buch zweifellos geschlossen mit der Angabe, die am Ende des Abschnittes über Babel steht: „Bis hierher die Worte Jeremias".[3]) Der geschichtliche Bericht, welcher jetzt das Ende bildet, findet sich ebenso im Königsbuch[4]) bis auf drei Verse, die nur im hebräischen Buche Jeremia stehen[5]), während andererseits ein kleines Stück, das im Königsbuch steht, im Buche Jeremia fehlt[6]); sonst sind die Abweichungen beider Texte nur gering. Offenbar ist der Abschnitt aus dem Königsbuch in das Buch Jeremia aufgenommen worden, wie auch ein älteres Buch Jesaja mit dem von dorther entlehnten historischen Theile geschlossen hat. Was in jenem letzten Abschnitt des Buches Jeremia von Zedekia und der Eroberung Jerusalems erzählt wird, ist theilweise schon aus frühern Aussagen des Buches bekannt; was von dem Lebensende Jojachins in Babel, liegt über die Lebenszeit Jeremias hinaus. Der Zusatz im hebräischen Jeremia-Text enthält eine Zählung der Deportierten. Sie ist, da sie in der Septuaginta fehlt, wahrscheinlich aus einer besondern Quelle später eingeschoben worden. Die Weglassung des im Buche Jeremia fehlenden kleinen Stückes erklärt sich daraus, dass das hier Erzählte — die Einsetzung Gedaljas als Statthalter, seine Ermordung und die Flucht der zurückgebliebenen Juden nach Aegypten — im Buche Jeremia schon an anderer Stelle berichtet worden war.

Von der Redaction des ursprünglichen Jeremiabuchs, das nach Abzug der spätern Zuthaten oder Ueberarbeitungen übrig bleibt, lässt sich bei der wunderlich verworrenen Folge, in welcher die in dem ersten Theile des hebräischen Buches[7]) enthaltenen Abschnitte sowohl im hebräischen als im griechischen Texte vorliegen, nur schwer eine Vorstellung bilden. In keiner bestimmten Gruppe des Buches ist die unter Jojakim dictierte Sammlung der Jeremianischen Aussprüche zu erkennen. So weit sie noch erhalten, ist sie gemischt unter

1) S. oben S. 442f. 2) c. 52. 3) c. 51,64. 4) II Kön. 24,18—25,30. 5) c. 52,28—30. 6) II Kön. 25,22—26. 7) c. 1,1—38,28a.

spätere Aussprüche, zerstreut durch das Spiel des Zufalls oder nach sehr undurchsichtigen Principien. Diese original-jeremianische Sammlung ist uns aber auch in ihren einzelnen Theilen schwerlich in ursprünglicher Form erhalten, sondern gewiss in der Ueberarbeitung späterer Herausgeber des erweiterten Buches. Auch die Abschnitte nämlich, die aus der Zeit vor dem fünften Jahre Jojakims zu stammen scheinen, machen nicht überall den Eindruck, als ob Jeremia selbst sie gerade so, wie wir sie besitzen, dictiert haben könnte.

Daraus, dass schon die erstmalige Niederschrift Jeremianischer Weissagungen nicht von Jeremias eigener Hand war, lässt sich vermuthen, dass er auch später nicht selbst geschrieben hat. Es liegt jedenfalls nahe, an eine durch Baruch veranstaltete Ausgabe zu denken, da dieser das Dictat unter Jojakim schrieb und uns ein bei diesem Anlass von Jeremia an Baruch gerichtetes tröstliches Wort erhalten ist[1], dessen Stellung bemerkenswerth scheint. Obgleich es aus Jojakims Zeit datiert ist, steht es im masoretischen Text am Ende der Abschnitte, die Jeremias Weissagungen über Juda enthalten, und bei dem alexandrinischen Uebersetzer, in Folge der Verschiebung der Orakel über fremde Völker, am Ende des ganzen Weissagungsbuches.[2] Dadurch wird der Eindruck erweckt, dass dies Wort von der redigierenden Hand Baruchs, als eine Legitimation seiner Thätigkeit, den ihm angewiesenen Platz erhielt. Wahrscheinlich beruhen aber die nach dem fünften Jahre Jojakims geschriebenen Stücke nicht oder doch nicht alle auf einem Dictat des Propheten an Baruch oder einen Andern. Es verdient wenigstens Beachtung, dass fast nur in ältern Stücken aus Josias Zeit und aus Jojakims ersten Jahren Jeremia in der ersten Person redet: „So sprach Jahwe zu mir“. Freilich findet sich auch in einer Rede aus der Zeit nach der Gefangenführung Jechonjas die erste Person: „Jahwe liess mich sehen“ und „Jahwe sprach zu mir“[3]; im allgemeinen aber lautet die Einleitung der Orakel in den jüngern Stücken

1) c. 45. 2) LXX c. 51,31 ff.

3) c. 24,1 ff., ebenso c. 13,1 ff.; vgl. aus der Zeit Zedekias c. 28,1; anders aber c. 28,5. 15, vgl. v. 12, desshalb „zu mir“ v. 1 zu streichen (Giesebrecht); zu c. 27,2. 12. 16 vgl. v. 1.

mit Vermeidung des „zu mir“: „Das Wort, welches geschah zu Jeremia von Jahwe“. Dort scheint Jeremia direct zu uns zu sprechen, hier durch die Vermittelung eines Andern, der nach eigenen Aufzeichnungen oder aus dem Gedächtniss die Reden niederschrieb. Die Redaction des Wortlautes einzelner Reden, zumeist späterer, wird darnach schon in ihrer ursprünglichen Form schwerlich dem Jeremia selbst sondern Baruch oder auch einem andern Schüler zuzuschreiben sein. Manche Wiederholungen in den Reden, welche die Wirkung für den Leser beeinträchtigen, dürfen desshalb dem Umstand beigemessen werden, dass Jeremia in seinem Buche nicht überall unvermittelt zu lesen ist. Andererseits wird der Eindruck der Unmittelbarkeit und des Persönlichen, den die Reden des Buches Jeremia erwecken, theilweise eben darauf beruhen, dass sie niedergeschrieben sind von einem Zuhörer, der darauf ausging, mit möglichster Treue gerade das gesprochene Wort wiederzugeben.

Noch weniger als die Redaction aller einzelnen Reden kann die Anordnung ihrer Folge auf Jeremia selbst zurückgeführt werden. Zuweilen scheint es, als ob ohne Rücksicht auf die Zeit der Reden äusserliche Gesichtspunkte die Folge bestimmt hätten, wie die Erwähnung zweier verschiedenen Männer Namens Paschchur in zwei neben einander stehenden Abschnitten, die sonst keine Beziehung zu einander haben.[1]) Es fällt schwer, die unverständliche und anscheinend durch Willkür entstandene Folge der einzelnen Stücke des ersten Theiles auch nur einem Schüler des Propheten zur Last zu legen; eher ist sie verschuldet durch spätere Herausgeber oder durch Abschreiber, welche die Buchrollen durcheinander mengten. Für einen bestimmten zusammenhängenden Abschnitt wenigstens, der in der Schreibung der Eigennamen und sonst seine besondern Eigenthümlichkeiten hat[2]), ist es deutlich, dass er eine selbständige Ueberlieferungsgeschichte besitzt.

Abgesehen von der Folge der Aussprüche und Erzählungen des Buches hat man für die erzählenden Abschnitte selbst, trotz ihrer anscheinend genauen Kunde, daran gezweifelt, dass sie von einem Schüler Jeremias abzuleiten seien, der wie

---

1) c. 20 und c. 21. 2) c. 27—c. 29.

Baruch in der unmittelbaren Umgebung des Propheten sich befand.[1]) Es ist richtig, dass in verschiedenen Erzählungen die einzelnen Momente mangelhaft geordnet sind, dass man Angaben vermisst, die zum vollen Verständniss der Situation nothwendig wären. Das gilt auch von der Erzählung einer Begebenheit, bei welcher Baruch direct betheiligt war.[2]) Namentlich die Berichte von den Schicksalen Jeremias gleich nach der Eroberung Jerusalems[3]) scheinen unter einander nicht übereinzustimmen oder geben doch kein klares Bild von den Ereignissen. Die Bedenken ihnen gegenüber sind aber theilweise dadurch zu heben, dass wir ihren Anfang, von dem ein Stück in der Septuaginta fehlt[4]), als eine spätere Interpolation zu beurtheilen haben. Auch sonst mögen mit den Erzählungen, ebenso wie mit den Reden, Veränderungen vorgenommen worden sein. Andererseits muss erwogen werden, dass ein Augenzeuge leicht solches, was ihm selbstverständlich erscheint, übergehen und auch seinerseits einzelner Verschiebungen sich schuldig machen kann. Ein durchschlagender Grund, die Erzählungen als nicht von Baruch oder einem andern unmittelbaren Schüler Jeremias verfasst anzusehen, scheint mir nicht vorzuliegen, und die von niemand angefochtene genaue Kenntniss vieler Details erklärt sich leichter bei der Annahme der Herkunft von einem Schüler, als wenn wir an einen Verfasser etwa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts denken, der seinerseits durch Augenzeugen unterrichtet gewesen wäre.

Es liegt desshalb keine Veranlassung vor, erst um das Jahr 550 eine erstmalige Redaction des Buches Jeremia anzusetzen. Jedenfalls müsste eine um diese Zeit vollzogene Ausgabe Aufzeichnungen Baruchs oder eines andern unmittelbaren Schülers Jeremias als „Bausteine“ benutzt haben. Aber die Stellung des Wortes an Baruch am Schluss der beiden ersten Theile oder des ganzen Buches spricht dafür, dass dem Baruch in der That ein directer Antheil an der Abfassung auch der Erzählungen zufällt, da die Reden sich von ihnen nicht überall ablösen lassen. Natürlich können, wie es zweifellos später geschehen ist, schon bald nach der ersten Redaction einzelne

---

1) Kuenen. 2) c. 36; zu beachten ist auch c. 26. 3) c. 39f.
4) c. 39,4—13.

erzählende Partieen eingeschoben worden sein. Man könnte dies für die letzten Erzählungen, von der Eroberung Jerusalems oder wenigstens von der Flucht nach Aegypten an[1]), vermuthen. Dafür scheint zu sprechen, dass die Zeitangabe der Ueberschrift des ganzen Buches[2]), nicht übereinstimmend mit seinem Inhalt, die Wirksamkeit Jeremias nur bis auf die Gefangenführung im elften Jahre Zedekias datiert. Der darüber hinausreichende Schluss des zweiten Theiles des hebräischen Buches, einstmals wohl der Schluss des ganzen Buches, wurde wahrscheinlich in Aegypten redigiert, da er eingehend über das dortige Auftreten Jeremias unterrichtet ist.

Aus dem Buche des exilischen Propheten Ezechiel, der in Babel Jeremianische Aussprüche kannte und benutzte, ist ein erstmaliger Abschluss des Buches Jeremia vor dem Zug nach Aegypten mit einiger Wahrscheinlichkeit zu entnehmen. Schwerlich nämlich würde ein in Aegypten entstandenes Buch Jeremia während des Exils nach Babel gelangt sein. Wohl lässt sich dies dagegen annehmen für eine ältere, kurz vor der Auswanderung nach Aegypten veranstaltete Sammlung. Dass Ezechiel nicht mehr als das unter Jojakim dictierte Buch gekannt hätte, ist durch seine Berührungen mit spätern Aussprüchen Jeremias ausgeschlossen.[3]) — Nach der Rückkehr der Exulanten wird die in Aegypten abgeschlossene Sammlung den Palästinern übermittelt worden sein. Sie erfuhr bei ihnen neue Erweiterungen.

Es wären also die Stadien der Entstehung des Buches Jeremia, die man verschieden bestimmen kann und verschieden bestimmt hat, nach unserer Auffassung in folgender Ordnung zu denken. Das unter Jojakim dictierte Buch erweiterte zunächst ein Schüler durch Hinzufügung späterer Reden, die er vielleicht theilweise ebenfalls nach dem Dictat des Propheten, grösstentheils wahrscheinlich selbständig niederschrieb. Schon dies Buch scheint Erzählungen, wenigstens solche aus der Zeit vor der Eroberung Jerusalems, enthalten zu haben. Dies vermuthlich von Baruch zusammengestellte Buch wird mit

1) Also für c. 38,28b—44,30 oder einen Schluss dieses Theiles, der aber schwer abzutrennen wäre.

2) c. 1,3. 3) S. unten S. 462.

dem an ihn gerichteten Ausspruch geschlossen haben. Wenn es überhaupt Orakel über fremde Völker enthielt, so können sie mit der auf uns gekommenen jüngern Orakelgruppe über die Völkersiege Nebukadnezars nicht mehr als einige Grundzüge gemein gehabt haben. Sie müssten eine andere Stelle gehabt haben als die der jetzigen Sammlung in jedem der beiden Texte, nämlich gewiss vor dem abschliessenden Ausspruch an Baruch und wahrscheinlich unmittelbar nach dem ganzen Abschnitt von dem Taumelbecher für die Völker. Dann wäre, von dem sicher unechten Orakel über Babel abgesehen, das über Elam erst später hinzugefügt worden, da es nach seiner Datierung nicht zu der Verkündigung über die Völker im vierten Jahre Jojakims gehört. In ihrer jetzigen Gestalt und ihrem jetzigen Umfang wurden die Weissagungen über die Heiden erst in nachexilischer Zeit dem Buch angehängt. Schon vor der Aufnahme des Orakels über Babel ist das ältere Jeremiabuch mit Einschiebungen und Ueberarbeitungen versehen worden unter dem Einfluss der von dem grossen exilischen Propheten des Buches Jesaja abhängigen Schule. Später noch hängte ein Herausgeber einen Schlussbericht an, den er dem Königsbuch entnahm. Dieser Bericht ist, wie es scheint erst nach Entstehung der Vorlage der Septuaginta, durch einen kleinen Zusatz erweitert worden von einem Herausgeber, der noch selbständige Nachrichten über die Zerstörung des Staates Juda besass. Auch davon abgesehen ist der Entwickelungsprocess des Textes des Buches Jeremia mit der Aufnahme des erzählenden Schlussabschnittes kaum abgeschlossen zu denken. Solche Abweichungen des masoretischen Textes von der Vorlage der Septuaginta, in welchen jener das Secundäre zu haben scheint, erstrecken sich mehr oder weniger über alle Bestandtheile des Buches. Es ist jedoch nicht erforderlich, diese Abweichungen erst nach der alexandrinischen Uebersetzung entstanden zu denken; denn zweierlei Stadien der Textentwickelung konnten gleichzeitig neben einander vorhanden sein.[1])

1) Vgl. über den Text des Samuelbuchs oben S. 235.

Vierter Abschnitt.

Das Buch Ezechiel.

Erstes Capitel.

Die Person Ezechiels und sein Buch.

1. §112.

Ezechiel, Sohn Busis, aus priesterlichem Geschlecht, berührt sich in seinen Anfängen zeitlich mit Jeremia. Er kam nach Babel, als Nebukadnezar den judäischen König Jojachin mit den Besten seines Volkes dorthin transportieren liess. Ezechiel hatte in Babylonien seinen Wohnsitz an dem „Flusse" Kebar, d. i. dem *nâru Kabaru*, dem „grossen Canal", der keilinschriftlich als nahe bei Nippur „im Lande der Chaldäer" genannt wird.[1]) Es ist zweifelhaft, ob eben dieser Wohnort am Canal Kebar identisch ist mit der jüdischen Colonie Tel Abib, in welcher Ezechiel seine Thätigkeit, die frühere wenigstens, ausübte.[2]) Er scheint ein eigenes Haus besessen zu haben[3]) und war verheirathet.[4]) Seine Berufung zum Propheten empfing er im fünften Jahre der Gefangenschaft Jojachins (593 v. Chr.), sechs Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, nach einer daneben gesetzten Berechnung im dreissigsten Jahre[5]), sei es in dem einer andern Aera, etwa einer babylonischen, sei es in seinem dreissigsten Lebensjahr. Das späteste Datum, welches sich in seinem Buche findet, ist das des siebenundzwanzigsten Jahres der Gefangenschaft Jojachins (571 v. Chr.).[6]) Ezechiels Wirksamkeit lässt sich also durch zweiundzwanzig Jahre verfolgen. Sie hat um etwa anderthalb

Literatur zu Abschnitt 4: Carl H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben, 1886 (ein Versuch, den ursprünglichen Text wiederherzustellen). C. H. Toy, *SBOT.* 1899.

Commentare: Ferdinand Hitzig, KEH. 1847. Friedrich W. J. Schroeder, BW. 1873. Rudolf Smend, KEH. 1880. C. von Orelli (Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten), KK. 1888, 2. Aufl. (Ezechiel) 1896. A. Bertholet, KHC. 1897. Richard Kraetzschmar, HkAT. 1900.

1) R. Kraetzschmar, Theol. Literaturzeitung 1898, C. 386 f.
2) c. 3,15. 3) c. 3,24. 4) c. 24,18. 5) c. 1,1 f. 6) c. 29,17.

Decennien die Wirksamkeit Jeremias überdauert, und mindestens ein Vierteljahrhundert liegt zwischen dem Ende der Thätigkeit Ezechiels und der Schrift des grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja.

Ezechiels Wirksamkeit ist nicht oder doch nur mit Modificationen nach Art derjenigen der ältern Propheten zu denken. Sein Buch lässt sich nicht verstehen als Reproduction öffentlich gehaltener Reden. Solche wurden durch die Verhältnisse der Gola, der als Deportierte unter einem fremden Volk angesiedelten Judäer, unmöglich gemacht. Wohl können einzelnen Partieen des Buches Ezechiel in engerm Kreise gehaltene Ansprachen zu Grunde liegen; bei andern Abschnitten ist das nicht denkbar, am wenigsten bei der Beschreibung des zukünftigen Tempels mit den detaillierten Angaben seiner Masse. Auch die ausführlichen Darstellungen der Plane Gottes für Israel und die Völker sind wohl von Anfang an nur schriftlich niedergelegt worden. In den Stücken, die aus der Zeit vor dem Falle Jerusalems datiert sind, finden sich grossentheils Anreden an die im Lande Zurückgebliebenen, an die Stadt Jerusalem und die „Berge Israels", die Ezechiel doch nicht vor sich hatte. Dass eine dieser Reden [1]) in den Zustand visionärer Entrückung verlegt wird, ist charakteristisch für die Predigten an die Jerusalemer als überhaupt nicht wirklich gehaltene.

Ezechiel gibt über seine Wirksamkeit unter den Deportierten, zwar nicht in der Form eines Berichtes, aber einer göttlichen Ankündigung, deutlich zu verstehen, dass er bald genug durch die Halsstarrigkeit der Exulanten behindert wurde und von da an bis auf die Nachricht von dem Falle Jerusalems sich schweigend verhielt, nur in seinem Hause Fragenden Antwort ertheilend.[2]) Trotz seiner vielen Klagen über die Verbannten muss er nicht geringes Ansehen bei ihnen genossen haben, da er mehrfach berichtet, dass ihre Aeltesten zu ihm kamen, ihn zu befragen, was sich nicht als eine Fiction beurtheilen lässt. Seine Thätigkeit bestand offenbar vorzugsweise in dem persönlichen Verkehr mit den Einzelnen, wofür sich manche Anzeichen in seinem Buche finden. Man hat

---

1) c. 11,5ff.; man beachte v. 24f. 2) c. 3,22ff.; 24,27; 33,22.

desshalb seine Thätigkeit mit Recht als eine mehr seelsorgerliche denn prophetische bezeichnet. Sein Amt gilt der Gewinnung und Zurückführung der einzelnen Irrenden unter den Genossen der Verbannung. Den von Jeremia aus seiner eigenen religiösen Erfahrung geschöpften Gedanken des unmittelbaren Verhältnisses des Einzelnen zur Gottheit nimmt Ezechiel auf und bringt ihn zu deutlichem Ausdruck und bewusster Verwerthung. Er wendet sich an den einzelnen „Menschensohn“ unter den Exulanten, und die Gottheit redet ihn selbst an mit: „Du Menschensohn“. Er polemisiert gegen das auch von Jeremia erwähnte Sprichwort: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und der Söhne Zähne sind stumpf geworden“.[1]) Diese Anschauung gilt ihm als gottlos; vielmehr: welcher Mensch saure Trauben isst, dessen Zähne werden stumpf. Das Bewusstsein von der Verantwortlichkeit seiner seelsorgerlichen Aufgabe prägt sich mit schönem Ernst aus in dem Worte Jahwes an den Propheten: „Wenn ich spreche zu dem Gottlosen: Du wirst gewisslich sterben, und du ermahnst ihn nicht und redest nicht, abzubringen den Gottlosen von seinem gottlosen Wege, ihn am Leben zu erhalten, so wird dieser Gottlose durch seine Sünde sterben, sein Blut aber werde ich von deiner Hand fordern“.[2])

Trotz der individualisierenden Anschauung des Propheten ist sein Interesse auf die Schicksale seiner Nation, Jerusalems und des Volksrestes daselbst, gerichtet. Er verfolgt die von dort zu ihm gelangende Kunde mit theilnehmender Begierde bis auf den Untergang Jerusalems. Als dieser eingetreten, vermag er sich den Abschluss der Heilsabsichten Gottes nur zu denken in der Form einer Wiederherstellung Jerusalems mit seinem Cultus und einer Restitution des heiligen Landes als des Besitzes der zwölf Stämme. Ezechiel hat den Jeremianischen Gedanken von einem innerlichen Verhältniss des Einzelnen zur Gottheit schärfer formuliert und in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt; er hat aus dieser Auffassung mit voller Deutlichkeit die Consequenz des Universalismus der Gottesidee gezogen, aber auf seine Zukunftserwartung war diese neue Auffassungsweise ohne Einfluss. Das Heil der Zukunft bleibt

1) c. 18,1 ff. 2) c. 3,18.

für ihn, ausschliesslicher sogar als bei ältern Propheten, einzig auf das Volk Israel beschränkt.

So wenig Ezechiel an diesem Punkte neue Gedankengänge eröffnet, so wenig war er — wie man immer urtheilen möge über sein zeitliches Verhältniss zu dem Cäremonialgesetz des Pentateuchs — ein Neuerer in seiner Anschauung von der Nothwendigkeit des cultischen Cäremoniels im vollendeten Gottesstaat. Mit dieser Anschauung unterscheidet er sich freilich von der Werthung des Cultus bei allen ältern Propheten. Er ist hier von andern Vorgängern abhängig, von den Gegnern Jeremias, den Priestern des jerusalemischen Tempels, zu deren Familie Ezechiel zweifellos gehörte. Die cäremonielle Richtung ist ein heterogenes Element neben dem, was Ezechiel als das Wichtigste gilt in seiner eigenen Thätigkeit, der Bekehrung des Sünders von seinem gottlosen Wandel. Eben desshalb muss er jene Richtung überkommen haben. Durch sie erhielt sein im allgemeinen von Jeremia abhängiger Gottesbegriff eine nicht unwesentlich andersartige Färbung. Für Ezechiels Beurtheilung ist es von geringer Bedeutung, ob er nur von einer bereits bestehenden Tendenz der Tempelpriesterschaft abhängig ist oder von Schriften cäremonialgesetzlichen Inhaltes, die schon vor ihm in priesterlichen Kreisen entstanden zu denken wären.[1]) Eigentlich productiv ist er auf diesem Gebiet in keinem Fall; er hat seine Cultus-Satzungen entweder der vorgefundenen mündlich überlieferten Praxis oder einem bereits geschriebenen Gesetz entnommen und auf die Verhältnisse eines zukünftigen Gottesstaates, wie er ihn sich dachte, angepasst. Leichter allerdings scheint mir Ezechiels Stellungnahme auf diesem Gebiet, worin er sehr bestimmt von dem ihm sonst als Vorbild dienenden Propheten Jeremia abweicht, dann zu verstehen, wenn er durch ein bereits fixiertes Cultusgesetz an dessen Tendenz sich gebunden sah. Seine Modificierung dieses Gesetzes würde sich genugsam daraus erklären, dass es dem alten untergegangenen Israel galt, während Ezechiel für ein neues Israel, das erst werden sollte, seine neue Cultusordnung aufstellte.

---

1) Vgl. oben S. 184ff.

2. §113.

Das Buch Ezechiel hat drei Theile. Der erste behandelt die Verhältnisse der Judäer bis auf den Fall Jerusalems.[1]) Den Introitus bildet eine Schilderung der göttlichen Herrlichkeit, die, auf dem Cherub-Wagen im Feuerglanz thronend, dem Propheten sich offenbart und ihn zu ihrem Boten ernennt. Sein Beruf gilt den Kindern Israel und den Völkern. Nur zu jenen redet er in diesem ersten Theile, mit Ausnahme eines durch den Zusammenhang begründeten Wortes über Ammon.[2]) Die Aussprüche wenden sich weniger an die Exulanten als an die noch im Lande befindlichen Judäer oder anderwärts an Gesamtjuda. Soweit es sich dabei wirklich um die Verhältnisse Jerusalems vor der Zerstörung handelt, ist — wie schon gesagt — die gewählte Form der Anrede an die Judäer in Juda natürlich Fiction statt der Rede über sie. Ihre Schicksale mussten den Propheten beschäftigen, weil dadurch auch das Loos der gefangenen Judenschaft mitbestimmt wurde. Zugleich aber beruht die Anrede an Gesamtjuda in diesem ersten Theil auf dem Umstand, dass Ezechiel ihn offenbar erst niedergeschrieben hat nach der Zerstörung Jerusalems, als sich ganz Juda in der Gefangenschaft befand. — Das „Haus der Widerspenstigkeit“, womit bald Gesamtisrael oder Gesamtjuda, bald speciell die Exulanten bezeichnet sind, wird scharf getadelt. An den Exulanten wird gerügt die in Babel fortgesetzte Untreue, da „ihr Herz nachwandelt ihren Scheusälern und Greueln“. Ganz besonders wird der Götzendienst der Jerusalemer in grellen Farben gemalt und der Abfall des Volkes von Jahwe seit den Anfängen seiner Existenz unter dem immer wiederkehrenden Bilde der Hurerei dargestellt. Für diese Untreue wird Gefangenführung des Fürsten, Zerstörung Jerusalems und Zerstreuung seiner Bewohner verkündet. Die Propheten und Prophetinnen, welche, statt den drohenden Untergang in Aussicht zu stellen, tröstend und beruhigend auftreten, werden als nicht von Jahwe gesandt abgewiesen. Der erste Theil schliesst mit der Schilderung von dem Eintreffen der Botschaft, dass Jerusalem gefallen sei.

1) c. 1—c. 24. 2) c. 21,33—37.

Die Darstellungsform dieses Theiles bewegt sich meist in Visionen und Symbolen. Jene mögen theilweise wirklichen innern Erlebnissen entsprechen; an manchen Stellen aber wird der Eindruck erweckt, dass die Darstellung der Vision nach conventioneller Art der prophetischen Rede auf Fiction beruht. Ebenso sind die erzählten symbolischen Handlungen wahrscheinlich grösstentheils erdacht, so wenn Ezechiel die Belagerung Jerusalems äusserlich darstellt, indem er auf einen Ziegelstein das Bild der Stadt zeichnet und sie mit einer eisernen Pfanne wie mit einer eisernen Mauer „belagert".[1]) Zugleich muss er, was sich doch kaum wirklich ausgeführt denken lässt, einhundert und neunzig[2]) Tage auf der einen Seite liegend, die Sünden Israels und, vierzig Tage auf der andern Seite liegend, die Sünden Judas tragen und, dem Mangel der Judäer zum Vorbild, knapp zubemessenes Brod essen. Am wenigsten lassen sich diese Handlungen, soweit sie wirklich ausgeführt worden sein sollten, als eine Art Beschwörungsact auffassen, wodurch der Prophet das dargestellte Ereigniss hätte herbeiführen wollen[3]), sondern nach Analogie der symbolischen Handlung des barfuss und nackend gehenden Jesaja und des als das Abbild eines andern Verhältnisses gedachten Benehmens des Propheten Hosea seinem Weibe gegenüber wird man an nichts anderes als an Symbole bei diesen wirklichen oder fingierten Handlungen Ezechiels zu denken haben. Auch das ohne sein persönliches Eingreifen Erlebte gilt ihm als Symbol, und sein solchem Erleben nachfolgendes Verhalten nimmt symbolische Form an. Der Tod seines Weibes, der „Lust seiner Augen", wird zu einem für die Exulanten bestimmten Abbild und Anzeichen vom Untergang des Tempels, der „Lust ihrer Augen", und Ezechiel, der nicht klagt, nicht weint und kein Trauerzeichen anlegt, wird den Exulanten ein „Vorzeichen": wie Alles, was er that, werden sie thun, wann es kommt.[4])

Der zweite Theil des Buches handelt von auswärtigen Völkern[5]), denen Jahwe ihr Schicksal bestimmt, damit sie erkennen, dass er Jahwe sei. Nur strafendes Gericht wird

---

1) c. 4. 2) c. 4,5 LXX. 3) Kraetzschmar. 4) c. 24,15 ff.
5) c. 25—c. 32.

den Völkern verkündet. Von einer Bekehrung derselben und ihrer Theilnahme am zukünftigen Heil ist nicht die Rede.

Der Prophet beginnt diesen Theil mit einer Bedrohung von Ammon, Moab und Philistäa wegen ihrer Feindschaft gegen Juda.[1] Ein längerer Abschnitt betrifft Tyrus.[2] Zerstörung durch Nebukadnezar wird der mächtigen Handelsstadt in Aussicht gestellt; ihr Schutt soll in's Meer geworfen und ihre Stätte ein nackter Fels werden, wo man die Netze ausspannt. Ueber diesen Untergang von Tyrus trägt Ezechiel ein Klagelied vor, worin Tyrus unter dem Bild eines untergehenden Prachtschiffes dargestellt wird. Die Schönheit des Liedes nach Inhalt und Form wird beeinträchtigt durch das Verzeichniss der Handelsbeziehungen der Stadt Tyrus, das den mittlern Theil bildet[3]; es unterbricht die Allegorie und fällt aus dem „Kina"-Rhythmus heraus. Das Verzeichniss wird als eine redactionelle Einschaltung an dieser Stelle zu streichen sein[4], ist aber wohl ein Fragment eines von Ezechiel in anderm Zusammenhang gegebenen Ausspruchs.[5] In einem neu anhebenden Absatz bedroht Ezechiel dann den König von Tyrus, der auf dem Götterberg zu sitzen meint im Herzen der Meere. Auch über seinen Untergang folgt ein Klagelied. Daran reiht sich ein kurzes Drohwort wider Sidon[6], den verwundenden Stachel und schmerzenden Dorn für Israel. Eine Verheissung für das Haus Israel[7] schliesst diese Gruppe von Weissagungen über Phönicien ab. Ein neuer Abschnitt[8] betrifft Aegypten, die hochragende Ceder, die von Nebukadnezars Hand gefällt werden soll — ein Stück nicht aus einem Gusse, sondern mehrfach neu beginnend in später hinzugefügten Fortsetzungen, auch unterbrochen durch einen eingeschobenen Nachtrag.[9] Den Schluss bildet hier wieder eine Klage; sie besteht aus zwei Liedern. Das erste droht dem unter dem Bild eines Krokodils dargestellten Pharao den Untergang, das zweite schildert höhnend die Ankunft der erschlagenen Aegypter in der Unterwelt bei Assur, Elam und den andern „Schwerterschlagenen, die ihren Schrecken verbreitet haben im Lande der Lebendigen".

1) c. 25. 2) c. 26,1—28,19. 3) c. 27,9b—25a. 4) Bertholet.
5) Kraetzschmar. 6) c. 28,20—24. 7) c. 28,25 f. 8) c. 29—c. 32.
9) c. 29,17—21.

Der dritte Theil des Buches enthält Aussprüche aus der Zeit nach dem Falle Jerusalems und handelt weissagend von dem neuen, wiederhergestellten Israel.[1]) Der Anfang knüpft an den Schluss des ersten Theiles, den Fall Jerusalems, an.[2]) Die Zukunftsschilderung geht von Gegenwärtigem aus, von dem Beruf des Propheten, dessen Sendung die Mitwelt nicht erkennt, erst nachmals, wann die Weissagung eintrifft, erfahrend, dass ein Prophet in ihrer Mitte war. In jener Vollendungszeit wird statt der schlechten Hirten, die Israel bis dahin geweidet haben und dem Gericht verfallen sind, das zurückgeführte und gesammelte Volk unter dem Regiment eines von Gott aufgestellten Hirten, seines Knechtes David, ungestörten Friedens und sprossenden Segens sich erfreuen. Das Land Israels soll wiederhergestellt werden, nachdem Verheerung hereingebrochen ist über das Gebirge Seʿir, das Land der Erzfeinde Israels, der Edomiter, welche „die Söhne Israels an das Schwert ausgeliefert haben zur Zeit ihres Untergangs, zur Zeit der Sünde des Endes“. Jahwe bewirkt jene Wiederherstellung, nicht um eines Verdienstes Israels willen sondern zur Rechtfertigung seines heiligen Namens vor den Völkern, die denselben gering geachtet haben wegen des Untergangs des Volkes Jahwes. Er wird Israel, das jetzt einem Thale voller Todtengebeine gleicht, neu beleben, seine beiden Völker wieder vereinigen und ein neues Davidsreich begründen. Nachdem Israel in sein Land zurückgekehrt ist, wird es Stand halten gegen den Ansturm einer Völkermasse unter Gogs Führung, deren Schaaren auf dem Boden des heiligen Landes ihr Grab finden.

In einem letzten grossen Abschnitt[3]) wird Ezechiel in „göttlichen Gesichten“ in das Land Israels geführt und schaut, geleitet von einem Manne, dessen Aussehen wie Erz ist, dessen Hand Messschnur und Massstock hält, das neue Jerusalem und seinen Tempel. Die Masse des Tempels und seiner Theile werden angegeben; Jahwes Herrlichkeit hält ihren Einzug in denselben und lässt ihn durch Opfer einweihen. Die Priesterschaft wird ausgesondert, die niedern Heiligthumsdiener bestimmt. Die Umgebung des Tempels wird nach der

---

1) c. 33—c. 48. 2) c. 33,21. 3) c. 40—c. 48.

Schablone getheilt in Priester-, Leviten-, Stadt- und Fürstenland. Obliegenheiten des Fürsten werden angegeben, Feste und Opfersitten geregelt. Unter Nachträgen zur Darstellung von der Einrichtung des Tempels findet sich die Beschreibung einer Quelle, die von dem Tempel aus nach dem Todten Meer entströmt, Leben und Wachsthum verbreitend. Zuletzt werden die einzelnen Gebiete der zwölf Stämme Israels vertheilt. Den Stämmen entsprechen zwölf Thore der Stadt; der Name der Stadt wird fortan sein: „Jahwe daselbst“.

3. § 114.

Dass das Buch Ezechiel von ein und derselben Hand geschrieben worden, ist kaum zu bezweifeln. Ein sich völlig gleich bleibender Stil und Gedankengang zieht sich durch das ganze hindurch. Auch die Zeit seiner Abfassung ist gesichert. Genaue Datierung nach den Jahren der Gefangenführung Jojachins mit Angabe von Monat und Tag ist vielen Abschnitten vorangeschickt. Innerhalb der drei einzelnen Theile folgen die mit Daten versehenen Aussprüche genau nach der Datierung; nur der Nachtrag unter den Aussprüchen über Aegypten hat ein späteres Datum [1]) als die folgenden datierten Abschnitte desselben Theiles. Dass alle Zeitangaben auf Fiction beruhen und der Verfasser erst in der persischen Zeit oder noch später geschrieben habe, ist allerdings vereinzelt behauptet worden, aber ohne dass sich eine irgendwie überzeugende Begründung für diese Annahme geben liesse. Im Talmud bezeugte Zweifel einiger Rabbinen an der Autorität des Buches Ezechiel beziehen sich nicht auf seine Zeit und seinen Urheber sondern auf die Giltigkeit des Inhaltes, da man ihn mit den Forderungen der Tora nicht zu vereinbaren wusste.

Das Buch trägt einen so einheitlichen Charakter, dass es nicht nur, abgesehen von kleinern Einschaltungen, in seinen verschiedenen Theilen auf einen einzigen Verfasser zurückgehen muss, sondern auch von diesem selbst redigiert zu sein scheint. Unebenheiten an einzelnen Stellen müssen nicht darauf verweisen, dass erst später Ezechiels einzelne Aussprüche von einem oder mehreren Sammlern zusammengestellt

1) c. 29,17.

wurden[1]), sondern können auf Verderbniss des ursprünglichen Textes oder Ueberarbeitung durch spätere Herausgeber des Ezechielischen Buches beruhen. Das Buch scheint, mit Ausnahme einzelner wohl schon früher aufgeschriebener Stücke, annähernd in einem Zuge geschrieben zu sein. Wahrscheinlich wurde trotz der abweichenden Datierung kein Abschnitt vor dem Untergang Jerusalems aufgezeichnet. Schon im ersten Theile finden sich Anklänge an Jeremia. Bekanntschaft mit diesem beweist allerdings noch nicht unbedingt, dass Ezechiel erst nach dem Falle Jerusalems schrieb, als die Reden Jeremias gesammelt worden waren; denn Ezechiel könnte etwa nur dessen ältestes Buch aus dem fünften Jahre Jojakims gekannt und könnte vor seiner Gefangenführung den Propheten Jeremia noch gehört haben. Aber es finden sich bei Ezechiel Anklänge an solche Jeremianische Reden, die der Zeit Zedekias angehören oder anzugehören scheinen.[2]) Ueberdies setzen einzelne Stellen schon im ersten Theile seines Buches den Untergang Jerusalems deutlich als eingetreten voraus[3]), und auch wo dies nicht gerade der Fall ist, scheint der Verfasser doch im Verlauf der Darstellung dieses Theiles wiederholt die angenommene Situation vor der Zerstörung zu vergessen.[4])

Die genaue durch zweiundzwanzig Jahre laufende Datierung der einzelnen Abschnitte könnte man etwa beziehen auf Reden, die der spätern Aufzeichnung zu Grunde gelegen hätten. Da aber nach dem Inhalt grossenteils an eigentliche Reden kaum zu denken ist, so werden wir die Datierung, wonach in diesem oder jenem Jahre das Wort Jahwes an den Propheten erging, wenigstens theilweise nur davon zu verstehen haben, dass der so eingeleitete Abschnitt sich auf die in das genannte Jahr fallenden Ereignisse bezieht. Gedanken, die Ezechiel bereits zu der angegebenen Zeit als von der Gottheit mitgetheilte aufgefasst zu haben glaubte, mag er später nach der Erinnerung aufgezeichnet haben. Theilweise mögen auch die

---

1) So Kraetzschmar.

2) Ez. c. 34, vgl. Jer. 23,1ff., und im ersten Theile Ez. c. 23 vgl. Jer 3,6ff. (s. über die Abfassungszeit oben S. 426). Ez. 18,1ff. zeigt nicht nothwendig Bekanntschaft mit Jer. 31,29f. sondern nur mit dem hier citierten Sprichwort.

3) Z. B. 12,12f. 4) Z. B. c. 20.

Datierungen lediglich fingiert sein, um einer Darstellung durch die Angabe des betreffenden Zeitpunktes innere Wahrscheinlichkeit zu verleihen.[1]) Das späteste unter den von Ezechiel angegebenen Daten, das siebenundzwanzigste Jahr seiner Deportation, nennt uns vielleicht das Jahr, in welchem er sein Buch geschrieben hat. Jedenfalls wohl hat er es nicht vor diesem Jahre geschrieben; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass er den so datierten Nachtrag zu dem Ausspruch über Aegypten erst später in das schon fertige Buch einschaltete, wofür dieses äusserlich schwerlich Raum geboten hätte. Vielmehr wird er den Nachtrag damals hinzugefügt haben, als er das Buch zusammenstellte. Der mehrfach componierte Abschnitt über Aegypten zeigt nämlich, dass Ezechiel, als er sein Buch schrieb, für diese Partie schon früher Aufgeschriebenes benutzte. Nur aus demselben Verfahren lassen sich auch die Nachträge verstehen, die zur Beschreibung des neuen Tempels gegeben werden.[2])

Das Buch ist in einem sehr verderbten Text überliefert. Verbesserungen nach der Septuaginta sind in einzelnen Fällen mit Erfolg vorgeschlagen worden, ohne dass sich geradezu behaupten liesse, dass der alexandrinische Uebersetzer einen Text vor sich gehabt hätte, der im ganzen besser war als der masoretische.

Zweites Capitel.

Die schriftstellerische Art Ezechiels.

1. §115.

Ist das Urtheil richtig, dass im Buch Ezechiel directe Reproductionen von gehaltenen Ansprachen uns nicht vorliegen, so würden wir ihm Unrecht thun, wenn wir seine Darstellung messen wollten nach dem Masse der ältern Prophetenschriften. Ezechiels in mündlicher Aussprache bethätigte Wirksamkeit mag der Art seiner Vorgänger näher gestanden haben als das, was wir jetzt von ihm lesen. Soweit aber nicht nur die aus dem Herzen quellende Rede sondern in geringerm

---

1) Eichhorn. 2) c. 46,16—18. 19—24; 47,1—12.

Grad auch das für das Buch erdachte und bei Ezechiel öfters erklügelte Wort auf die Art der Persönlichkeit Schlüsse gestattet, stand Ezechiel an Schwung hinter Jesaja, an Wärme hinter Jeremia zurück. Jesaja redet überall erhaben, Ezechiel thut es zuweilen, zumeist aber sagt er, dass er von Erhabenem rede. Jeremia bringt Mitgefühl zum Ausdruck, Ezechiel sagt, dass er Mitgefühl habe. Aber es darf eben niemals vergessen werden, dass wir Ezechiel nur lesen können, während wir Jesaja und noch mehr Jeremia zu hören vermögen. Nur so viel gestattet die Vergleichung zu urtheilen, dass die Form Ezechiels, des Schriftstellers, von der Jesajas, der seine Reden für die Aufzeichnung reconstruierte, und auch von der Form Jeremias, der die seinigen dictierte, bedeutsam absticht.

Was dem abendländischen Geschmack fremdartig, aber doch nicht unsympathisch erscheint in der Darstellung der ältern Propheten, die Combination, die Häufung und Färbung in ihrer Bildersprache und auch noch die nicht ganz fehlende Uebertreibung in ihren Schilderungen, ist bei Ezechiel gesteigert zu Masslosigkeiten, die zuweilen den Eindruck des Grandiosen auch für uns nicht verfehlen, anderwärts aber unangenehm berühren, bald durch die der poetischen wie der realistischen Wahrheit entbehrende Zusammenstellung oder Steigerung, bald durch die Unschönheit des Massenhaften in Sache und Ausdruck oder noch mehr durch die das ästhetische Gefühl verletzende Hässlichkeit des Dargestellten. Auch die an sich grossartigen Schilderungen lassen den Leser vielfach kalt, weil Ezechiel sie selten durch sich selbst wirken lässt, sondern fast immer mit Massangaben und Zahlen das Grosse zu berechnen bestrebt ist.

Mit sehr nüchternem Verstand begabt, ist Ezechiel in der Form phantastisch, ohne doch phantasievoll zu sein. Es lässt sich nicht verkennen, dass seine Darstellungsart angeregt wurde durch die Gebilde babylonischer Plastik, die in colossaler Gestalt seinem Auge sich darboten. Die Cherubsfiguren, mit denen er den Thronwagen der Gottesoffenbarung umgibt, componiert aus Theilen der Körper von Mensch und Thier, haben ihr Vorbild in den wunderbar zusammengesetzten Gestalten, welche die assyrisch-babylonische Kunst an die Thore der Paläste stellte. Die Vermuthung liegt nahe, dass Ezechiel

auch sonst noch seine Allegorieen und Symbole babylonischen Vorbildern geradezu entlehnt hat. Aber nicht nur diese fremden Gebilde haben den Geschmack Ezechiels beeinflusst, sondern Liebhabereien und Mängel, die für sein eigenes Volk charakteristisch sind und in den Anfängen auch der frühern hebräischen Literatur eignen, sind bei ihm schon zu solchem Umfang gesteigert, dass er mehr als irgendeiner der ältern Schriftsteller an die Entartungen in der Darstellungsform der rabbinischen Literatur erinnert. Die assyrisch-babylonischen Vorbilder der Ezechielischen Cherube sind in Werken der Bildhauerkunst vorhanden; sie sind grotesk, aber doch nicht unschön. Ezechiels Cherubsgestalten sind plastisch ausgeführt kaum zu denken, und schon gezeichnet wirkt ihre Menschengestalt mit den vier Köpfen von Mensch, Löwe, Stier und Adler, mit den vier Menschenhänden unter vier Flügeln und den Kalbsfüssen abschreckend statt, wie die Absicht ist, erhebend. Ezechiel hat ihre Formen sich auch mit dem innern Auge nie vergegenwärtigt, weil das Bestreben, anzuschauen und anschaulich zu schildern, ihm noch mehr fehlt als schon der Bildersprache der ältern hebräischen Literatur. Dieser Mangel zeigt sich auch in solchen Fällen, wo Ezechiel kaum direct abhängig ist von babylonischen Typen. Bizarr durch Zusammenstellung von Heterogenem ist unter anderm das lang ausgeführte Räthselwort von den beiden Adlern.[1] Ein grosser Adler bricht die Spitze einer Libanonceder ab und bringt sie in eine Krämerstadt; er pflanzt dafür eine Rebe, die am Wasser niedrig wächst. Der Weinstock sendet lechzend seine Ranken aus nach einem andern grossen Adler, dass er ihm Tränkung verschaffe; aber der Weinstock muss trotz seiner guten Stätte verdorren, versengt vom Ostwind. Nach der hinzugefügten Erklärung meint diese Parabel mit dem ersten Adler den König von Babel, mit dem zweiten Aegypten, mit der Cederspitze den deportierten Jojachin, mit dem Weinstock den von Nebukadnezar eingesetzten Zedekia. Das, was die Parabel bedeutet, wird durch sie nicht anschaulicher; lediglich das Gefallen an der Form der Bildersprache hat diese Darstellung erzeugt.

---

1) c. 17.

Die Anschaulichkeit wird bei Ezechiel ersetzt durch Steigerung und Häufung. Auch dazu liegen die Anfänge in der ältern hebräischen Literatur, in den Wiederholungen der parallelen Versglieder, in der Verdeutlichung und Verstärkung eines Wortes oder Gedankens durch synonymen Ausdruck, wie auch die alte Prosa ihn anwendet. Bei Ezechiel ist ein der Gedanken-Entwickelung entbehrendes Aufzählen und Nebeneinanderstellen, das schon bei Jeremia unvortheilhaft hervortritt, zur Manier geworden, die später noch mehr bei den Rabbinen sich geltend macht.

Trotz dieser Mängel ist, wenn wir nicht sehen sondern bloss denken wollen, der Cherubswagen von grossem Effect. Gewaltig ist auch die Schilderung des erstorbenen und zu neuem Leben gelangenden Israels unter dem Bilde des Thales voller Todtengebeine, die auf's neue mit Fleisch umkleidet werden.[1]) Aber auch solche Darstellungen, die in ihrer Grandiosität ergreifen, erfahren häufig an einzelnen Stellen durch ein Zuviel, das den Gedanken nicht einmal steigert, eine Beeinträchtigung des Eindruckes. Nicht ohne poetischen Schwung schildert Ezechiel den Reichthum und den Fall der Stadt Tyrus; schön ist die Ausmalung des Entsetzens, das beim Untergang der grossen Meerbeherrscherin ihre Fürsten ergreift, wie sie herabsteigen von ihren Thronen, ihren Schmuck ablegen, sich auf den Boden setzen und ein Trauerlied singen.[2]) An diese Stelle klingt im Buche Jesaja das grossartige Orakel über Babels Untergang an[3]), dessen als Dichter sehr hoch stehender Verfasser auch sonst noch den Propheten Ezechiel zu benutzen nicht verschmäht hat. Das unmittelbar folgende Klagelied über Tyrus[4]) ist poetisch tadellos, wenn man die endlosen Reihen der mit Tyrus Handel treibenden Völker und ihrer Waaren auszuscheiden berechtigt ist.[5]) Gross gehalten ist auch die Drohung und Klage über den König von Tyrus[6]); aber an einer Stelle kann Ezechiel sich nicht versagen, in einer Reihe zehn Wörter für Edelsteine und Edelmetalle, dürre Namen ohne veranschaulichende Epitheta, aufzuzählen zu inhaltsleerer Schilderung der königlichen Pracht.

1) c. 37. 2) c. 26,15 ff. 3) Jes. 14,9 f. 4) c. 27.
5) S. oben S. 459. 6) c. 28,1—19.

Andere Darstellungen, wie die lang gedehnte von der Geburt, dem Heranwachsen und Reifen und dem unzüchtigen Wandel Jerusalems [1]) oder die von der Buhlerei Oholas und Oholibas, d. i. Israels und Judas [2]), bewegen sich in matter Monotonie der Wiederholung. Die verstimmende Wirkung der Breite wird hier gesteigert durch das Unangenehme des Gegenstandes. Hierfür besass Ezechiel kein Gefühl. Bei geschlechtlichen Dingen, die sonst auch die Unbefangenheit der althebräischen Literatur so nicht aufdeckt, verweilt er wiederholt und ohne Zurückhaltung.

Die Längen der Ausführung wirken bei Ezechiel dadurch empfindlicher, dass sie nicht durch Mannichfaltigkeit des Ausdruckes belebt werden. Er ist nicht reich in Wortvorrath und Wendungen, liebt stereotype Formeln. Wohl finden sich bei ihm viele seltene oder sonst nicht vorkommende Wörter und Formbildungen; sie bekunden aber nicht gerade Originalität, sondern beruhen grossentheils auf der beginnenden Vermischung des hebräischen Sprachschatzes mit aramäischen Elementen. Ezechiels weder einfache noch künstlerisch abgerundete Prosa geht nur in einzelnen Partieen über in den Rhythmus poetischer Diction, wie dies unter anderm in den eingelegten Klageliedern geschieht, so neben den schon genannten noch in der auch durch ihre Einfachheit wohlthuend abstechenden Kina über die beiden Junglöwen, welche die Löwin Israel auferzog, von denen der eine, Joahas, gefangen geführt wurde nach Aegypten, der andere, Jojachin, nach Babel.[3])

2. § 116.

Die phantastische, in Visionen und Allegorieen sich bewegende Darstellungsart Ezechiels hat ihn dazu geführt, von der Zukunft in anderer Weise zu reden als die ältern Propheten. Schildern diese den Fortgang und die Vollendung des göttlichen Rathschlusses über Israel in der Absicht, dadurch auf das sittliche Leben ihrer Zeitgenossen einen Eindruck zu erzielen, so finden sich bei Ezechiel die ersten Ansätze zu jenen von der spätern Apokalyptik ausgebildeten Zukunftsschilderungen, die zur Befriedigung der Wissbegierde

1) c. 16. 2) c. 23. 3) c. 19.

bunte Bilder aufrollen in Vermischung von Wirklichkeit und Allegorie.

Dahin gehört die von Ezechiel aufgebrachte, von der apokalyptischen Literatur fortgesponnene Weissagung von Gog aus dem Lande Magog.[1]) Die ältern Propheten setzten an das Ende der Tage einen Kampf Israels mit einem Weltreich, das von Gott zu seiner Züchtigung und Läuterung bestellt worden. Sie hatten dabei in der assyrischen Periode die Assyrer, in der chaldäischen die Chaldäer im Sinne. Der Ansturm der Assyrer war gekommen und vergangen; den Ansturm der Chaldäer und seinen Abschluss erlebte Ezechiel, aber die Läuterung und Verherrlichung Israels war noch nicht gekommen. So galten diesem Propheten weder die assyrische noch die chaldäische Drangsal als die von seinen Vorgängern gemeinte endzeitliche Katastrophe, und er fingierte eine neue, die sich, da die politischen Anknüpfungspunkte für eine solche Erwartung fehlten, in's Phantastische verlor. Eine Völkerhorde unter der Führung Gogs vom Lande Magog aus dem äussersten Norden lässt er nach der erhofften Wiederansiedelung Israels in Kanaan einen letzten Kampf der Weltmacht mit dem Gottesreich ausführen. Die Namen Gog und Magog, dieser auch in der Völkertafel der Genesis enthalten, entziehen sich sicherer Deutung; vielleicht hat Ezechiel selbst an Concretes dabei nicht gedacht. Mögen ihm etwa unter diesen Namen die Scythen und Erinnerungen an ihren Einbruch zur Zeit des Königs Josia[2]) vorgeschwebt haben, so fehlte doch in der realen Gegenwart Ezechiels die Basis zu der Erwartung eines kommenden Zusammenstosses mit ihnen.

Ezechiels Schilderung des zukünftigen Jerusalems überschreitet die Grenzen einer realen und ebenso einer idealen Wirklichkeit, wie es bei den ältern Propheten kaum irgendwo in dieser Weise der Fall ist, auch nicht in der Darstellung des messianischen Friedensreiches bei Jesaja.[3]) Dies Reich des Friedens in der Thierwelt ist entweder ganz Bild oder ganz ideale Wirklichkeit. Die Quelle[4]), die bei Ezechiel dem Tempel nach Osten hin entströmt, in ihrem Laufe nach tausend Ellen bis an die Knöchel reicht, nach andern tausend bis an

1) c. 38f. 2) Vgl. oben S. 428. 3) Jes. 11,6—9. 4) c. 47,1—12.

die Kniee, nach abermals tausend bis an die Lenden, und die nach nochmals tausend nicht mehr zu durchschreiten ist, die auf beiden Seiten von vielen Bäumen mit unverwelklichen Blättern und immer frischen Früchten besetzt ist, die alles Gethier belebt, welches ihr Strom berührt, und die Wasser des Todten Meeres, wohin sie mündet, gesund macht — diese Quelle gehört einem Gebiet an, wo das als Wirklichkeit Gemeinte in Allegorie sich auflöst.

Hat die classische Periode des Prophetismus in Jeremia ihren Höhepunkt erreicht, so repräsentiert Ezechiel die Romantik unter den Propheten: ihn beherrscht Phantastik und in der Vorliebe für den Cultus eine archaisierende Tendenz. Romantische Richtung schliesst wie bei manchen Spätern auf andern Gebieten so auch bei Ezechiel mystische Auffassung nicht ein. Diese fehlt ihm gänzlich, und bei ihm wie auch sonst zeigt sich die Romantik mit sehr verstandesmässiger Auffassung verbunden. Durch diese ist bei Ezechiel die enthusiastische Art des ältern Prophetenthums fast völlig erstickt.

Nicht nur im Inhalt der Visionen sondern ebenso in der Art, wie sie empfangen werden, ist Ezechiel Vorbild geworden für die spätere apokalyptische Literatur. Auch in diesen Offenbarungsvermittelungen hat er Künstlichkeit und Buntheit aufgebracht. Jesaja ist im Tempel und schaut dort Gott; einer weitern Erklärung, wie er zu diesem Schauen kam, bedarf es bei ihm nicht. Bei Ezechiel greift eine Hand von oben hernieder, um ihm zu zeigen was er sehen soll[1]), oder der erscheinende Jahwe fasst ihn mit einem Etwas, das aussieht wie eine Hand, beim Schopfe, und der Geist trägt ihn zwischen Erde und Himmel nach Jerusalem[2]), damit er schaue was dort vorgeht. „Männer“, die offenbar himmlischen Ursprungs sind, treten auf, in linnenen Gewändern, mit verschiedenartigen Werkzeugen in der Hand, bald einem Hammer, bald einem Massstock, um vor des Propheten geistigem Auge auszuführen was Jahwe zu thun im Sinne hat.

Wie es für den Schriftsteller Ezechiel gilt, dass ihm die Schönheit nicht bedingt erscheint durch das Mass und das

1) c. 2,9. 2) c. 8,3.

Verhältniss sondern durch die Grösse und die Steigerung, so zeigt auch seine Theologie denselben Zug. Der Schriftsteller Ezechiel ist nur verständlich, wenn man in ihm auch den Theologen zu begreifen versucht. Für Jesaja ist der Gottesname „der Heilige Israels", d. h. der erhabene Gott Israels, bezeichnend. Ezechiel hat diesen Namen nicht. Aber er hat den Gedanken der göttlichen Heiligkeit deutlich und wiederholt formuliert als den der Alles überragenden Grösse und Macht. Es ist charakteristisch, dass einzig er unter allen Propheten von Amos an[1]) die Vorstellung hat, Jahwe handle, wenn er sich seines Volkes nach dessen Erliegen wieder annehmen werde, nicht aus erbarmender Liebe zu Israel sondern um seiner eigenen Grösse willen, damit nicht sein heiliger Name verlästert werde unter den Heiden, indem sie von dem durch die Völker überwundenen Israel sprechen: „Die sind das Volk Jahwes und sind aus seinem Lande ausgezogen", d. h. ihr Gott konnte ihnen nicht helfen. Was Jahwe an den Menschen thut, das thut er bei Ezechiel, „auf dass sie erkennen, dass er Jahwe ist". Diesem auf seine Grösse eifersüchtigen Gott gegenüber geziemt ein bestimmtes Cäremoniel wie gegenüber den Grossen der Erde. So bedarf Ezechiels Vorstellung, sehr verschieden von der Auffassung der ältern Propheten, der Regeln des Opferdienstes, nach denen man sich der Gottheit zu nahen hat, und einer gegliederten Priesterschaft, welche die im Tempel thronende Herrlichkeit Gottes in Abstufungen bedient. Um die Grösse Gottes als einzigartig darzustellen, drückt Ezechiel in seinem Zukunftsstaat das menschlich Grosse nieder: einen König wird dieser Staat nicht besitzen, sondern nur einen Fürsten, auch nicht einen Oberpriester, den es doch in irgendwelcher Form am vorexilischen Tempel zu Jerusalem zweifellos gegeben hatte.

Ezechiel hat wohl daran weiter gearbeitet, den Gott Israels hinauszurücken über alles andere, was von den umwohnenden Völkern als Gott gedacht wurde, also diesen Gott als den einzigen Gott aller Welt darzustellen. Sein Gott steht in einem Verhältniss zu jedem Lande[2]); er stellt Gebote auf, die „der Mensch" beobachten soll, wenn er Leben finden

---

1) Auch Joel 2,17 ist nicht ganz entsprechend. 2) c. 14,13ff.

will.[1]) Aber was die ältern Propheten, bei geringerer Klarheit über die Einzigkeit Jahwes, gefühlt hatten von dem Gott, der aus liebendem Erbarmen sich auf Erden ein Reich bereitet, ist bei Ezechiel in Gefahr, zu einer Formel zu werden, die nicht mehr nachempfunden wird. Das Verhältniss zur Gottheit erscheint als ein äusserliches, beinahe physisches. Es ist nicht unbedeutsam, dass Ezechiel die ihm gewordene Offenbarungsmittheilung darstellt in der Form, dass eine Hand ihm eine vorn und rückwärts beschriebene Buchrolle darreicht, die er auf Gottes Befehl isst und in seinem Munde wie Honig an Süssigkeit empfindet. Wenn Gott zu ihm redet, dann fällt er, was die ältern Propheten nicht von sich berichten, auf sein Angesicht nieder, und der Geist muss ihn wieder auf die Füsse stellen. Die Heiligkeit, bei den Frühern, auch im priesterlichen Cäremonialgesetz, die unfassbare, nicht der Wahrnehmung, nur dem Glauben zugängliche Besonderheit des Göttlichen, Gottes selbst und des ihm Eignenden, ist bei Ezechiel zu einer Qualität geworden, die sich durch physische Berührung mitheilt.[2])

In diesem Propheten liegen die Anknüpfungspunkte der spätern jüdischen Theologie und Literatur. Die neutestamentliche Verkündigung von dem Gott der Liebe und von der Gottesanbetung im Geiste griff, über Ezechiel hinweg, wieder zurück auf Jeremias und seiner Vorgänger Predigt, um diese fortzubilden.

---

1) c. 20,11. 13.

2) S. m. Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 67f. 141f.; Gesch. d. a. t. Priesterthums, S. 119f.

Fünfter Abschnitt.

Das Buch der zwölf Kleinen Propheten.

Erstes Capitel.

Die Sammlung der zwölf Kleinen Propheten.

§ 117. **1.**

Neben den drei grossen Propheten als drei Büchern werden im alttestamentlichen Kanon zwölf kleine als ein einziges Buch gezählt. Ihre Folge ist nicht die gleiche im hebräischen Kanon und in dem der Septuaginta. Die sechs ersten werden dort geordnet: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, in der Septuaginta: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona. Die Folge der sechs letzten ist an beiden Stellen übereinstimmend: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi.

Im allgemeinen ist beiderseits deutlich eine chronologische Ordnung beabsichtigt. Die drei unverkennbar nachexilischen Schriften machen den Schluss. Unter den ältern ist dagegen die Schrift Hosea wahrscheinlich als die umfangreichste vorausgestellt, ohne Rücksicht auf die Zeit; denn schon nach der Ueberschrift reichte Hoseas Wirksamkeit über die seines Zeitgenossen Amos noch hinaus. Theilweise wurde im hebräischen Kanon die Folge wohl bestimmt durch die Berührung von Worten eines Propheten, deren Stellung am Anfang oder am Ende sie hervortreten liess, mit denen eines andern, wie sich ähnliche Principien der Anordnung im Psalter sicher erkennen lassen. Amos, der anfängt mit dem Worte: „Jahwe

---

Literatur zu Abschnitt 5: K. A. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, Erste Hälfte, 1880. Derselbe, Das Dodekapropheton der Alexandriner, ZAW. III, 1883, S. 219—272; IV, 1884, S. 1—18.

Commentare: Ferdinand Hitzig, KEH. 1838; 4. Aufl. von Heinrich Steiner 1881. C. v. Orelli, KK. (s. zu § 112), 2. Aufl. (Die zwölf kleinen Propheten) 1896. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Fünftes Heft: Die Kleinen Propheten übersetzt, mit Noten, 1892; 3. Aufl.: Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 1898. W. Nowack, HkAT. 1897.

brüllt vom Zion und lässt aus Jerusalem seine Stimme vernehmen“ [1]), folgt auf Joel, bei welchem diese Worte gegen das Ende zu lesen sind. [2]) Amos hat gegen den Schluss die Verheissung, dass Israel den Rest Edoms in Besitz nehmen werde [3]); der auf ihn folgende Obadja bietet eine ausführliche Verkündigung der Ueberwindung Edoms durch das Haus Jakobs.

2. § 118.

Der Kanon der Kleinen Propheten war abgeschlossen, als Jesus Sirach schrieb (um 180 v. Chr.); denn dieser erwähnt die „zwölf Propheten“ nach Jesaja, Jeremia und Ezechiel. [4]) Zweifel an der Echtheit der Sirach-Stelle sind nicht mehr berechtigt, seitdem sie auch im hebräischen Texte gefunden worden ist. Mit ihrer Aussage stimmt der Umstand überein, dass das etwa 164 v. Chr. geschriebene Buch Daniel nicht unter die Propheten aufgenommen wurde. Von den einzelnen Schriften der Kleinen Propheten gehört vielleicht keine erst der griechischen Zeit an. Nicht unmöglich allerdings wäre eine so späte Ansetzung für die Schrift Jona. Nach dem Urtheil Vieler gehört in diese Periode auch Joel. Ebenso hat man einen Theil der Schrift Sacharja [5]) in die Diadochenzeit verlegt; meines Erachtens handelt es sich nur um eine Interpolierung in der griechischen Zeit. Sie könnte wohl ausgeführt worden sein, als der Kanon der Kleinen Propheten schon abgeschlossen war. Man sieht indessen nicht ein, warum eine Ueberarbeitung gerade nur an dieser Stelle vorgenommen worden wäre von einem Herausgeber, der alle zwölf Propheten vor sich hatte. Wahrscheinlicher ist, dass der Theil der Schrift Sacharja, der die Spuren griechischer Zeit zeigt, erst nach seiner Erweiterung in den Kanon aufgenommen wurde, sei es für sich allein, sei es, was eher anzunehmen sein wird, nachdem er schon vorher mit dem ihm voranstehenden Theile der Schrift Sacharja [6]) verbunden worden war. Dann hätte also allerdings das Buch der Kleinen Propheten nicht vor der griechischen Periode seinen Abschluss gefunden.

Mit Ausnahme der Schrift Jona enthält das Buch der

---

1) Am. 1,2. 2) Joel 4,16. 3) Am. 9,12. 4) Sir. 49,10.
5) Sach. c. 9—c. 11 oder c. 9—c. 14. 6) Sach. c. 1—c. 8.

Kleinen Propheten wirkliche Prophetenschriften. Die erzählende Schrift Jona ist nur desshalb zu ihnen gestellt worden, weil ihre Geschichte an den Namen eines Propheten anknüpft. Ihres ganz andersartigen Charakters wegen rücken wir sie in unserer Darstellung an das Ende der übrigen Propheten.

Zweites Capitel.

Hosea.

§ 119. 1.

Hosea, Sohn Be'eris, soll nach der Ueberschrift seines Buches aufgetreten sein unter den Königen Judas: Usia, Jotam, Ahas und Hiskia und dem König Ephraims Jerobeam. Diese Angaben sind nicht übereinstimmend; denn von den genannten Königen Judas berührt sich nur Usia zeitlich mit Jerobeam II. Da dieselbe Reihe judäischer Könige auch in der Ueberschrift des Buches Jesaja genannt wird, ist sie vermuthlich von dorther in die Zeitbestimmung des Buches Hosea aufgenommen worden. Die Angabe Jerobeams mag ursprünglich sein. Wenigstens ist sie wahrscheinlich richtig; denn ein erster Theil der Schrift Hosea[1]) gehört wohl noch der Zeit Jerobeams, spätestens der ganz kurzen Regierungszeit seines Nachfolgers Sacharja an. Die Datierung nach Jerobeam kann sich aber nur auf die Anfänge der Wirksamkeit Hoseas beziehen; denn die in einem zweiten Theile seiner Schrift[2]) vorausgesetzte politische Situation ist diejenige unter den Nachfolgern Jerobeams, eine Zeit der Anarchie, wo Richter und Könige fallen[3]), eine Zeit der Unsicherheit, wo man zwischen Abhängigkeit von Aegypten oder von Assur schwankt.[4]) Ueberall aber wird das Bestehen des Reiches Ephraim vorausgesetzt, sodass jedenfalls vor dem im Jahre 722 v. Chr. erfolgten Falle Samariens der Endpunkt der Aus-

---

Literatur zu Capitel 2: J. J. P. Valeton jr., Amos und Hosea, Ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion, Nach der holländischen Originalausgabe übersetzt von F. K. Echternacht 1898.

Commentare: August Simson 1851. W. Nowack 1880.

---

1) Hos. c. 1—c. 3. 2) c. 4—c. 14. 3) c. 7,7. 4) c. 7,11.

sprüche Hoseas anzusetzen ist. Er ist aber noch weiter zurückzuverlegen. Eine Beziehung auf den syrisch-ephraimitischen Krieg gegen Ahas von Juda im Jahre 735 v. Chr. findet sich nirgends. Im zweiten Theile des Buches wird Gilead noch als ephraimitische Stadt genannt[1]); die Landschaft Gilead wurde von Tiglat-Pileser um das Jahr 734 entvölkert. In dem einmal als Zerstörer des Ortes Bet-Arbel erwähnten Schalman[2]) hat man Salmanassar, den Belagerer Samariens, erkennen wollen; sein Name wird aber nie in dieser Weise abgekürzt. Welche andere Person und welches Ereigniss Hosea meinte, wissen wir freilich nicht. Für das erste Auftreten des Propheten mag darnach — die Chronologie der Regierungszeit Jerobeams II. ist sehr unsicher — etwa das Jahr 750 v. Chr. angenommen werden, und über das Jahr 735 haben wir schwerlich herabzugehen für den Abschluss der in seiner Schrift bezeugten Wirksamkeit. Die Reihe von Königen Judas wird also in der Ueberschrift am unrechten Platz angeführt. Der Zeit Hiskias gehören Hoseas Aussprüche nicht mehr an und höchstens noch dem Anfang der Regierung des Königs Ahas.

In welchem der beiden Reiche Israels Hosea zu Hause war und auftrat, wird von ihm nicht ausdrücklich angegeben. Er beschäftigt sich aber mehr mit Ephraim als mit Juda, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er ein Bürger des Nordreichs war, dessen König er als „unsern König“ bezeichnet.[3]) Seine Schrift kann nur dadurch den Untergang Ephraims überdauert haben, dass sie auch in Juda Aufnahme gefunden hatte, was wahrscheinlich nicht ohne Einfluss geblieben ist auf die Gestalt, in der sie uns vorliegt.

Die Zeit, in welche Hoseas Wirksamkeit fällt, war für Ephraim reich an Wechseln, deren Wirren und Gewaltthaten in den Klagen des Propheten einen Widerhall finden. Jerobeam II. hatte in langjähriger Regierung das Nordreich zu neuem Wohlstand im Innern und zu einer Ausdehnung seines Gebietes erhoben, welche Israel seit den Tagen Davids und Salomos nicht besessen hatte. Aber die Begründung der herrschenden Dynastie durch die blutige Beseitigung der Omriden war, wie wir bei Hosea sehen, noch nicht vergessen.

---

1) c. 6,8; 12,12. 2) c. 10,14. 3) c. 7,5.

Der Untergang des mit der Sünde Jehus belasteten Geschlechtes erfolgte, als Jerobeams Sohn Sacharja die von seinem Vater im Zaume gehaltenen Parteiungen nicht zu bewältigen vermochte: nach nur halbjähriger Regierung fiel er einer Verschwörung zum Opfer. Eine Zeit der Wirren brach herein. In rascher Folge wurde die Königswürde vergeben und wieder genommen. Ein Usurpator Sallum behauptete einen Monat lang die Regierung. Menahem, der ihn stürzte, hielt sich etwa zehn Jahre lang auf dem Throne, vermochte ihn aber nach aussen nur durch Tributleistung an den assyrischen König Phul, d. i. Tiglat-Pileser, zu schützen. Menahems Beziehungen zu Assyrien scheint Hosea im Auge zu haben, wenn er von einer Gesandtschaft Ephraims nach Assur redet.[1]) Menahems Nachfolger Pekachja wurde nach zweijähriger Regierung von einem Emporkömmling aus dem Heere, Pekach, ermordet. Höchstens bis in die Anfänge der Regierung dieses Königs reicht die Wirksamkeit des Propheten.

Die Predigt des um etwas ältern Propheten Amos hat Hosea gekannt. An ihn lehnt er sich an mit der Umwandlung des Ortsnamens Betel in Bet-awen[2]), an deren Echtheit in der Schrift Hoseas zu zweifeln ein Grund kaum vorliegt. An einer andern, inhaltlich nicht anfechtbaren Stelle[3]) gebraucht Hosea Ausdrücke, die an Amos anklingen. Aus diesen Berührungen ergibt sich aber nicht nothwendig, dass er die Schrift des Propheten Amos kannte.

Ueber Hoseas bürgerliche Verhältnisse erfahren wir nichts Bestimmtes. Seine oft eigenthümlich gewählten und kühn angewandten Bilder lassen in ihm einen Mann vermuthen, der Gelegenheit hatte, das Leben der Natur, die Thätigkeit des Landmanns und der kleinen Leute zu beobachten. Mit dem Spätregen und dem Frühregen vergleicht er den erbarmungsvollen Gott, mit der Motte und dem Wurmfrass den verderbenden. Als Bild der Unbeständigkeit verwerthet er das Morgengewölk und den Thau der Frühe. Sein Blick folgt dem Adler, der in den Lüften über seiner Beute schwebt, wie der Taube, die den Schlag verfehlend umherirrt und dem Vogelsteller

1) c. 5,13. 2) c. 4,15; 5,8; 10,5. 8; vgl. Am. 5,5.
3) c. 8,14; vgl. Am. 1,4 ff.

zur Beute fällt. Er beobachtet die Halme des Getreides mit ihrer Kraft, Mehl zu erzeugen. Statt einfach vom Felde, redet er anschaulicher von seinen Furchen; er sieht sie vor sich mit dem Unkraut, das darin wuchert, und den Steinen, die sich darin ansammeln. Ephraim vergleicht er einer angelernten jungen Kuh, die gerne drischt; Jahwe spannt sie ein, pflügen muss Juda und eggen Jakob. Das Bild vom Rind ist auch enthalten in der Aussage, dass Jahwe Israel mit Seilen geleitet und ihm das Joch abgenommen hat. Neben dem für Alle nahe liegenden Bilde vom Säen und Ernten gebraucht Hosea das vom Pflügen eines Neubruchs. Unabwendbares Verderben zeichnet er mit der Vergleichung des Aschenkuchens, der nicht gewendet wird. Er schildert, so scheint es, in einer allerdings undeutlichen und wohl nicht unversehrt erhaltenen Stelle den Bäcker, wie er den Ofen heizt, dessen geschürte Gluth als Bild der menschlichen Leidenschaft verwerthet wird.

Dass Hosea nicht zu den Ungebildeten seines Volkes gehörte, ist nicht nur aus der öfters ebenso feinen als originellen Verwendung seiner Bilder zu entnehmen, sondern noch mehr aus seiner genauen Kenntniss der Geschichte Israels und seinem gereiften Urtheil über dessen gegenwärtige Verhältnisse.

2. § 120.

Ganz ohne Veränderungen und Zuthaten aus späterer Zeit ist auch die Schrift Hoseas nicht auf uns gekommen.

Nur selten wird in dem Buche Juda erwähnt, mehrmals als das weniger schuldige, durch Ephraim verführte Volk. Juda wird auch in verheissenden Stellen genannt und zwar einmal als der Begnadigung vor Ephraim bestimmt. Man hat alle diese Aussagen, die Juda gelten, oder doch einzelne von ihnen, theilweise gewiss mit Recht, als spätere Einschaltungen von judäischer oder jüdischer Hand beurtheilt, durch welche namentlich Hoseas Zukunftserwartungen mit den seit Jesaja geläufig gewordenen ausgeglichen werden sollten.[1])

---

1) So in verschiedener Weise Stade, Cornill, Cheyne (Vorrede zu W. R. Smith's *Prophets*), Nowack. Wellhausen (Aufl. 3) streicht von diesen Stellen nur einzelne, so namentlich c. 1,7; 2,1—3.

Besonders eine dieser Aussagen, eine Verheissung unmittelbarer göttlicher Errettung für Juda [1]), passt durchaus nicht in den nur von Ephraim handelnden Zusammenhang.[2])

Eine andere Stelle redet von einer Vereinigung der Söhne Judas und der Söhne Israels unter einem Haupt und davon, dass sie „hinaufziehen werden aus dem Lande". [3]) Nicht die erste, wohl aber die zweite Erwartung ist befremdend; denn es kann nur von dem Land eines Exils die Rede sein, während doch im Vorhergehenden und zunächst Folgenden der Eintritt des Exils nicht vorausgesetzt wird. Die hier vorliegende Auffassung der Verbannung als eines gemeinsamen Aufenthaltes Israels und Judas in fremdem Lande kommt sonst bei Hosea nicht vor. Durch Ausscheidung dieser Stelle wird eine immerhin befremdliche Vorwegnahme einer weiterhin folgenden Verheissung [4]), die sich in andern Aussagen mit jener berührt, beseitigt und der Zusammenhang zwischen dem voranstehenden und dem nachfolgenden Stücke, die offenbar zusammengehören, hergestellt. Die Annahme ist kaum zulässig, dass diese verheissende Stelle aus anderm Zusammenhang Hoseas sich hierher verirrt habe [5]); denn in ihrem Schlusssatz ist die hier durchaus nicht motivierte Anrede an die Volksangehörigen: „Sprecht zu euern Brüdern" der Anrede im Folgenden: „Hadert mit eurer Mutter" angepasst. Diese zweite Anrede schliesst sich an die letzte Aussage vor dem zweifelhaften Stück an: „Denn ihr seid nicht mein Volk, und ich werde euch nicht angehören". [6]) Haben wir darnach hier eine nicht von Hosea herrührende Interpolation zu erkennen, so muss sie doch vorexilisch sein; denn ein nachexilischer Interpolator würde kaum die nicht erfüllte Verheissung gemeinsamer Rückkehr Judas und Israels unter einem Haupte dem Propheten in den Mund gelegt haben.

Ein anderm Zusammenhang angehörendes kurzes Wort, das Juda im Gegensatz zu dem schuldigen Ephraim entschuldigt [7]), ist weniger an sich als durch den Abstand von seiner Umgebung verdächtig. Dagegen ist von den weitern Aussagen über Juda die Mehrzahl kaum anzufechten, so eine,

---

1) c. 1,7. 2) So auch Kuenen. 3) c. 2,1—3. 4) c. 2,23—25.
5) So Kuenen. 6) c. 1,9. 7) c. 4,15a.

die Juda auf gleiche Linie mit Ephraim stellt und Zerstörung seiner Städte verkündet.[1])

Die ein einziges Mal vorkommende Erwähnung des endzeitlichen „Königs David“[2]) ist in Zweifel gezogen worden.[3]) Aber die Worte werden geschützt durch die Wiederholung des voranstehenden Namens „Jahwe“ im unmittelbar Folgenden, die ohne jene Unterbrechung nicht am Platze wäre.[4]) Mag etwa Hosea mit den „Tagen Gibeas“, seit denen Israel gesündigt hat[5]), die Entstehung des Königthums durch die Wahl Sauls, der zu Gibea wohnte, meinen — was doch nicht allzu wahrscheinlich ist —, die Entstehung also missbilligen, so schliesst das nicht aus, dass er wie Jesaja in dem Davidischen Königthum eine von Gott gesegnete und der Erhaltung bestimmte Einrichtung erkannte.

Der verheissende Schluss der Schrift Hosea[6]) mag in manchen Unebenheiten die Spuren der Ueberarbeitung tragen[7]); seine Grundlage ist aber gewiss echt, da Hosea nach seiner ganzen Art schwerlich ohne eine Verheissung geschlossen hat und die Aufforderung an Israel, sich seinem Gott wieder zuzuwenden, ganz der um die Liebe des Volkes zu seinem Gott werbenden Predigt dieses Propheten entspricht.

3. §121.

Ein erster Theil des Buches Hosea[8]) behandelt die Ehe des Propheten mit einem „hurerischen“ Weibe, der Gomer Tochter Diblajims, als ein Abbild des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel: Jahwe hat einen Ehebund mit Israel geschlossen und hält ihn aufrecht trotz der fortgesetzten Untreue des Volkes. Die Kinder der Gomer erhalten von dem Propheten symbolische Namen: Jisreel, mit Bezug auf die Ahndung

---

1) c. 8,14 (anders Wellhausen, Nowack); vgl. ferner „Juda“ in c. 5,10. 12f. 14a; 6,4 (Verse, die man neuerdings [so Cheyne], wie mir scheint, ohne entscheidenden Grund beanstandet oder durch die Correctur „Israel“ für „Juda“ verändert [so Nowack] hat); c. 10,11; 12,1. 3 (von Nowack ebenfalls emendiert). Dagegen ist Judas Erwähnung in c. 6,11 schwer verständlich.

2) c. 3,5: „und ihren König David“.

3) So von Wellhausen. 4) So Kuenen. 5) c. 9,9; 10,9.

6) c. 14,2—10. 7) Wellhausen, Nowack. 8) c. 1—c. 3.

der zu Jisreel begangenen Blutthat Jehus; Lo-Ruchama, d. i. „Unbegnadete“; Lo-Ammi, d. i. „Nicht-mein-Volk“.

Da Jehu, auf dessen gewaltsame Thronbesteigung der Name Jisreel hinweist, Begründer derjenigen Dynastie in Ephraim war, welche mit dem Tode Sacharjas, des Sohnes und Nachfolgers Jerobeams II., zu Ende ging, und da dieser Sacharja nur sechs Monate regierte, so mag Hosea das Wort von Jisreel, das den Untergang erst in Aussicht stellt, noch zu Jerobeams Zeit gesprochen haben. Dass jedenfalls der Sturz des Hauses Jehus noch nicht eingetreten war, die Weissagung also eine wirkliche Vorverkündigung ist, geht deutlich daraus hervor, dass Hosea sich diesen Sturz anders vorstellt, als er wirklich eingetreten ist. Er denkt unverkennbar an eine Schlacht an der Stätte der Schuld in der Ebene Jisreel, wo Israel von Feinden überwunden und sein Königthum beseitigt werden soll. [1])

Der letzte Abschnitt des ersten Theiles, der solches darstellt, was auf die Erzählung des Anfangs geraume Zeit später folgte [2]), muss dennoch spätestens der Zeit Sacharjas angehören, da auch hier die Erwartung von der Heimsuchungszeit mit der Erfüllung durchaus nicht übereinstimmt: als Strafe wird eine lange Periode des Entbehrens von Cultus und eigener Obrigkeit verkündet [3]), also eine Zeit der Fremdherrschaft und doch wohl zugleich des Aufenthaltes in fremdem Lande; ein solcher Zustand ist durch die über das Haus Jehus hereinbrechende Katastrophe nicht eingetreten.

Die Ausleger haben vielfach die Darstellung von der Ehe Hoseas für ein Bild ohne reale Grundlage gehalten. Die Namen der Kinder nöthigen trotz ihrer Symbolik nicht dazu, weil sie sehr wohl wirklichen Kindern beigelegt werden konnten, ebenso wie dies für die Namen der Kinder Jesajas mit Sicherheit anzunehmen ist. Vielmehr scheitert die Beurtheilung als Fiction an der Unmöglichkeit, den Namen, der dem Weibe Hoseas beigelegt wird, in befriedigender Weise symbolisch zu deuten. Auch ist es doch sehr wenig wahrscheinlich, dass der Prophet, ohne eine Veranlassung in seinen Erlebnissen, es gewagt hätte, das Verhältniss Israels zu seinem

---

1) c. 1,4 f. 2) c. 3. 3) c. 3,4.

Gott in das dann willkürlich gewählte Bild eines persönlichen Erlebnisses zu kleiden und in einem solchen sich selbst als Repräsentanten Gottes darzustellen. Dass er die Gomer zu der Zeit, wo er um sie freite, als ein „hurerisches Weib“ kannte, ist nicht zu entnehmen aus dem Worte Jahwes an Hosea: „Geh, nimm dir ein Weib der Hurerei und Kinder der Hurerei, denn ganz und gar huret das Land hinweg von Jahwe“. Trotz dieser Worte kann es so liegen, dass Hosea erst im Verlauf der Ehe jene Art seines Weibes erfuhr. Der göttliche Befehl der Ehe lässt sich dahin verstehen, dass Hosea auf die Frage, wesshalb ihm doch das sein Leben verdüsternde Loos einer solchen Ehe zu Theil geworden sei, als tröstende Antwort die Erkenntniss ihrer Vorbildlichkeit und damit die Anschauung ihrer göttlichen Bestimmung gewann. Bei solcher Sachlage erscheint die Eingehung der Ehe mit Gomer weniger unglaublich und anstössig.

Hosea hat höchst wahrscheinlich das auch weiterhin in seiner Schrift und ebenso von den spätern Propheten und Schriftstellern gebrauchte Bild von dem Ehebruch Israels erstmals angewandt, da dies an und für sich befremdende Bild sich am einfachsten erklärt, wenn es auf Grund einer thatsächlichen Lebenserfahrung entstanden ist.[1] Vielleicht ist überhaupt der Gedanke eines ehelichen Verhältnisses der Gottheit zum Volk von Hosea aufgebracht worden. Als volksthümliche Vorstellung lässt sich auf westsemitischem Boden nur die Auffassung des Volksgottes als eines Ehemanns, aber nicht als Ehemanns des Volkes nachweisen. Nach einer Stelle der Schrift Hosea[2] wäre es allerdings dem Volke geläufig gewesen, die Gottheit als „mein Baal“ zu bezeichnen, und wenn nach dieser Stelle solche Anrede durch die andere „mein Mann“ ersetzt werden soll, so zeigt dies, dass in jener Gottesbezeichnung das Wort *baʿal* „Herr“ oder „Besitzer“ in der ihm auch sonst eignenden Bedeutung des Eheherrn verstanden gedacht wird. Aber die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung dieser jedenfalls sonderbaren Aussage kann bezweifelt werden.[3] Natürlich ist es unmöglich, dem Propheten die absurde

1) Wellhausen. 2) c. 2,18.

3) Nach Wellhausen und Nowack ist v. 18 eine Glosse.

Forderung zuzutrauen, Israel solle Jahwe thatsächlich *'îšî* „mein Mann" nennen; aber er wollte vielleicht sagen, Israel solle, die kanaanitische Gottesbenennung *baʿal* vermeidend, seinen Gott in einer durch das synonyme Wort *'îš* ausgedrückten innigern Gemeinschaft mit dem Volke denken. Die Anrede an die Gottheit mit „mein Baal" lässt sich nicht nachweisen, wäre indessen nach Analogie von *'ădonāj* „mein Herr" nicht undenkbar. Keinenfalls aber konnte der Prophet meinen, dass irgendein Verehrer des Baal ihn, indem er ihn mit *baʿalî* anredete, als seinen Ehemann bezeichnen wollte. Die Stelle enthält also, abgesehen von dem Verbot, Jahwe *baʿal* zu nennen, das sich einfacher ausdrücken liess und dem Sinne nach im Folgenden enthalten ist[1]), nur eine auch für die Zeit Hoseas ziemlich müssige Gegenüberstellung synonymer Ausdrücke für den Ehemann. Eher wohl ist solche Spielerei einem späten Interpolator zuzutrauen, für den dann die Aussage einen praktischen Zweck gar nicht hatte.

Was von dem in der Ehe Hoseas abgebildeten Verhältniss Israels zu Jahwe vorgetragen wird, ist, so wie es vorliegt, nicht eine fortlaufende Darstellung sondern eine Zusammenstellung mehrerer unverbundener Einzelaussagen, in denen an Drohung unvermittelt Verheissung[2]) sich anreiht, um ebenso plötzlich in Drohung zurückzufallen[3]) und zuletzt mit Segensverkündigung zu schliessen.[4]) Bei der Uebergangslosigkeit der Gedanken in den spätern Abschnitten des Buches Hosea sind diese Wechsel an sich nicht auffallend; sie werden aber umgewandelt in den einfachen einmaligen Uebergang von Drohung zu Verheissung, wenn man die erste Verheissung[5]) als Interpolation beurtheilt, wofür bereits erwähnte andere Gründe sprechen.[6]) Der zunächst unheilverkündende Name Jisreel, der darauf hinweist, dass dem ersten Tage von Jisreel ein anderer als Strafe für jenen folgen werde, erhält nachmals die heilvolle Bedeutung: „Gott säet", d. h. er lässt sein Volk im Lande wachsen; das „unbegnadete" Volk wird alsdann be-

---

1) v. 19; überdies ist hier wie v. 17 von Israel in der dritten Person die Rede, während nur v. 18 als Anrede an Israel ausgedrückt ist.

2) c. 2,1—3. 3) c. 2,4—15. 4) c. 2,16 ff. 5) c. 2,1—3.

6) S. oben S. 478.

gnadet werden, und zu „Nicht-mein-Volk" wird Gott sprechen: „Mein Volk bist du".[1])

Die Schilderung des Verhältnisses zu der Gomer-bat-Diblajim findet in einem Nachtrag eine Fortsetzung.[2]) Die durch den Propheten der „vom Buhlen Geliebten und Ehebrecherischen" nach ihrer abermaligen Erwerbung auferlegte Enthaltung von anderm Umgang und seine eigene Enthaltsamkeit ihr gegenüber deutet Hosea als vorbildliche Darstellung einer Zeit, wo die Kinder Israel vereinsamt sitzen werden mit Entziehung ihrer Obrigkeit und ihres Cultus: ohne König und Fürsten, ohne Opfer und Gottessäule, ohne Orakel und Penatenbilder.

4. § 122.

Die in der Schrift Hosea auf die Darstellung dieses Ehebundes folgenden Partieen[3]) lassen sich als ein zweiter Theil bezeichnen, da hier jenes symbolische Verhältniss nicht mehr die Grundlage bildet. Einen einheitlichen Zusammenhang stellen die folgenden Aussagen aber nicht dar. Im wesentlichen kann als ihr Thema bezeichnet werden das einleitende Wort: „Einen Streit hat Jahwe mit den Bewohnern des Landes; denn nicht ist Wahrhaftigkeit und Liebe und Gotteserkenntniss im Lande".[4])

Die Sprache ist im Unterschied von den Erzählungen des ersten Theiles durchaus poetisch gehalten. In den einzelnen Ausdrücken ist sie vielfach dunkel. Das Verständniss wird wenigstens für uns zudem noch wiederholt erschwert durch die nicht immer deutlichen Anspielungen auf frühere Ereignisse der israelitischen Geschichte. Sie werden zum Theil — wie Jakobs Kampf im Mutterleib und sein Ringen mit dem Engel, sein Dienen und Hüten um ein Weib, ebenso die Ausführung des Volkes Israel aus Aegypten durch einen Propheten — typisch verwerthet, sei es als Vorbilder späterer

---

1) Nach Nowack sind diese verheissenden Stellen sämtlich unecht; in ihrem Schlusse c. 2,24f. ist allerdings die Umdeutung des Namens Jisreel nicht frei von Künstelei, die aber doch nicht unbedingt gegen Hosea spricht.

2) c. 3. 3) c. 4—c. 14. 4) c. 4,1.

Ereignisse, sei es als Abbilder geistlicher Erfahrungen. Noch dunkler als alle einzelnen Aussagen sind die Gedankenübergänge. Nur an wenigen Stellen lässt sich das Anheben eines neuen Zusammenhangs erkennen, der sich aber dann wieder zu Gedanken des vorhergehenden zurückwendet. Gelingt es trotzdem etwa, grössere Gruppen zu trennen, so bleiben doch innerhalb derselben ungeebnete Stellen, wo die Gedankenfolge in's Unwegsame sich verliert.

Keinenfalls lassen sich einzelne Reden unterscheiden, und ebensowenig ist es möglich, das Ganze als eine fortlaufende Rede aufzufassen. Unverstanden müsste ein grosser Theil solcher Predigt, die ein Studium erfordern würde, an den Ohren der Zuhörer vorübergeklungen sein. Es lässt sich nur denken, dass Hosea Gedanken aus seinen einstmals gehaltenen Reden gesammelt hat. Geordnet hat er sie nicht. Wie etwa in seinen wirklich gehaltenen Reden Klage und Drohung, Werbung und Verheissung mit Variationen sich wiederholten, so liess er sie in den aufgeschriebenen Reminiscenzen aus seinen Reden anscheinend planlos wechseln. Anklänge an wirkliche Reden oder Auszüge daraus liegen aber gewiss zu Grunde. Die nur schriftstellernden Propheten gehören erst späterer Zeit an.

Eigentliche Nachlässigkeit des schreibenden Propheten oder auch eines Andern, der seine Worte niedergeschrieben hätte, wird in jener Art der Aufzeichnung kaum zu erkennen sein; denn im Einzelnen sind die Ausdrücke sorgsam gewählt und gefeilt. Eben desshalb ist doch wohl an den Propheten selbst als Verfasser zu denken. Der ruhelose und abbrechende Wechsel der Darstellung ist zu verstehen aus einer gährenden Natur des Verfassers. Drückende Melancholie bildet seine Grundstimmung, aus den persönlichen Erlebnissen des Propheten verständlich. Nicht unähnlich der *Melancholia* Dürers, die von dem Gewirr unbefriedigender und aufgegebener Versuche ihrer Grübelei umgeben ist, versucht Hosea in seiner Schrift bald in dieser, bald in jener Klage sich der Last zu entledigen, die um seines Volkes willen auf ihm liegt. Es ist nicht zu verkennen, dass gerade die Dunkelheit der Gedankenverbindung, die mit dem Verstand sich nicht zergliedern lässt, der Prophetie Hoseas in ihrer Form einen gewissen Reiz ver-

leiht, der auf dem Wohlgefallen des Gefühls an dem Geheimnissvollen beruht.

Was Hosea an Ephraim zu tadeln hat, brandmarkt er mit dem aus dem ersten Theil in den zweiten herübergenommenen bildlichen Ausdruck als eheliche Untreue. In der Anwendung der die Herzen der Menschen allezeit ergreifenden Erfahrung von verschmähter und dennoch hoffender Liebe auf das religiöse Gebiet liegt inhaltlich grossentheils das Fesselnde der Schrift Hoseas. Weniger an sittliche Verfehlungen als an die Sünden der Abgötterei, die von jenen freilich nicht zu trennen sind, denkt er bei der Untreue Israels. Auch ohne Rücksicht auf den Gottesdienst der Abtrünnigen werden allerdings sittliche Vergehungen in starken Worten gerügt: „Fluchen und lügen und morden und stehlen und ehebrechen nehmen überhand, und Blutschuld reicht an Blutschuld". Aber die Klage über Abgötterei nimmt den breitesten Raum ein. Besonders die Priester, welche Israel irre geführt haben, werden getadelt. Nicht nur die Verehrung des kanaanitischen Baal gilt dem Propheten als Abfall vom Jahwe-Dienste sondern ebenso auch die Anbetung des Stieres von Betel, obgleich kein fremder Gott in diesem Bilde verehrt wurde. Aber der vom Handwerksmann gefertigte Gott ist für Hosea kein Gott. Er redet verächtlich von den Kälbern Betels und gibt dem Orte den verurtheilenden Namen Bet-awen „Haus der Nichtigkeit". Auch an dem Cultusort Gilgal findet er kein Gefallen und zürnt über die vielen Altäre, die Berge und Hügel, wo man der Gottheit dient, die Bäume, unter deren Schatten man sie sucht, die Säulen und Bilder, in denen man sie darstellt, das Holz und den Stab, mit denen man sie befragt. Der Cultus überhaupt gilt ihm als minderwerthig und nicht geeignet, Gottes Gnade zu gewinnen: „An Liebe", spricht Jahwe, „finde ich Gefallen, und nicht am Schlachtopfer, und an Gotteserkenntniss mehr als an Brandopfern". Wenn Israel in seiner Untreue beharrt, so steht ihm Heimsuchung bevor. Nach Assur wird alsdann die Herrlichkeit des Kalbes von Bet-awen geschleppt werden. Wenn aber Israel sich zu Jahwe wenden will, so bietet ihm der Prophet, wie er schon im ersten Theile die Unheilnamen seiner Kinder in heilvolle gewandelt hat, das Entgegenkommen Jahwes an, eine Zeit, wo er, wie einst-

mals in Aegypten, auf's neue um Israel werben und es gewinnen wird.

In diesen durch seine Schrift zerstreuten, am Schluss aber die Klage und Anklage überwindenden Schilderungen von dem unwiderstehlichen Liebeswerben Gottes spricht sich das volle Herz des Propheten aus. Nach der Analogie eigenen Erlebens weiss er die Wärme des göttlichen Liebeswillens nachzuempfinden. Kein Prophet oder Schriftsteller des Alten Testamentes hat den Gedanken der Liebe Gottes reiner und voller zum Ausdruck gebracht als Hosea. Er leitet ihn ab aus dem Wesen des welterhabenen Gottes, der im Zorne nicht verbleiben kann, weil er über die Affecte des Menschen erhaben ist: „Nicht will ich vollbringen meines Zornes Gluth; nicht will ich mich wenden, Ephraim zu vernichten; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig, und nicht will ich im Grimme kommen". Der Prophet kann es vor dringender Sehnsucht kaum erwarten, dass das Volk sich seinem Gott wieder zuwendet. Er leitet und treibt es auf dem Wege zu Jahwe, legt ihm die Worte in den Mund, die es zu dem wieder begütigten Gott sprechen soll: „Nehmt mit euch Worte und kehrt zurück zu Jahwe, sprecht zu ihm: Sünde alle vergib und nimm Gutes an, so wollen wir als Dankopfer darbringen Farren mit unsern Lippen". Mit der Wärme der Sprache in diesen Partieen, welche von Gottes einstmaliger und von seiner zukünftigen Gewinnung Israels reden, schwindet auch die sonstige Dunkelheit der Darstellung Hoseas, und lichte Heiterkeit umspielt den verheissenden Ausgang seiner Schrift, erfreuend und beruhigend wie der Anbruch des Morgenlichtes nach der Nacht. — Diese Beobachtung wird richtig sein, auch wenn der verheissende Schluss[1]) stark überarbeitet sein sollte.

Hosea, dem grössern Jeremia unter den Propheten am nächsten verwandt, hat neben diesem in seinen besondern Vorstellungen den weitesten Einfluss ausgeübt auch über die alttestamentliche Zeit hinaus. Er ist der am meisten contemplativ gerichtete unter den Propheten. Die verschiedensten Zeiten mystischer Auffassung in der Theologie haben von ihm

1) c. 14,2—10.

überkommen die typologische Verwerthung der Geschichte und vor allem den Gedanken der Liebe in der Anwendung auf das religiöse Leben, der mehr als ein anderes Bild auf diesem Gebiet aus sich selbst wirkt, Impuls gebend zu neuem religiösen Empfinden. Hoseas Gleichniss von der ehelichen Liebe hat, verstanden und missverstanden, zur Zeit und zur Unzeit seine Kraft bewährt durch die Fortdauer über die lebendige Predigt der alttestamentlichen Zeit und die Auslegung der Sammler des Kanons hinaus und in nachkommenden Jahrhunderten an Höhepunkten religiösen Lebens sich neu geltend gemacht. In dieser Verwendung des Bildes der Liebe liegt eine Umwandlung der altprophetischen Auffassung des religiösen Verhältnisses eingeschlossen, welche Hosea wohl geahnt oder vielmehr empfunden haben muss, aber zum bewussten Ausdruck noch nicht zu bringen vermochte. Er redet von der Liebe Jahwes zu dem Volk Israel, deren Correlat die Liebe Israels zu Jahwe ist. Liebe aber kann nicht ausgehen von einer Gemeinschaft sondern nur von dem Einzelnen. So ist der Gedanke der Liebe zwischen Gott und Volk die Vorbereitung für die Auffassung der Religion als eines Verhältnisses des einzelnen Menschen zur Gottheit. Die nächsten Nachfolger Hoseas haben ebensowenig wie er selbst die Tragweite jenes Gedankens erfasst; erst Jeremia knüpft an diesem Punkte weitergehende Reflexionen an.

Drittes Capitel.

Joel.

1. §123.

Als Verfasser der zweiten Schrift nach der Folge der Kleinen Propheten im hebräischen Kanon wird überschriftlich genannt Joel, Sohn Petuels. Irgendeine Zeitbestimmung hat die Schrift nicht.

Literatur zu Capitel 3: Adalbert Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, 1879. H. Holzinger, Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel, ZAW. IX, 1889, S. 89—131.

Commentar: Karl August Credner 1831.

Der Prophet lenkt in den ersten Worten die Aufmerksamkeit der Aeltesten und aller Bewohner des Landes auf ein wie in ihren eigenen so in der Väter Tagen nicht Dagewesenes, wovon die nachkommenden Geschlechter erzählen werden. Gemeint ist eine Verwüstung des Landes durch Heuschrecken. Sie wird weiterhin in ihren verschiedenen Stadien ausführlich beschrieben. Eine Dürre ist mit dieser Plage verbunden: die Bäche versiegen, die Auen sind versengt. In solcher Heimsuchung wird das Herannahen des „Tages Jahwes“ erkannt. Die Priester werden aufgefordert, ein Fasten anzusagen, das Volk von den Jüngsten bis zu den Aeltesten zur Busse zusammenzurufen und im Tempel Gott um Gnade anzuflehen: „Sei gnädig, Jahwe, deinem Volk und gib dein Erbe nicht dahin der Schmach, dass über sie Heiden herrschen; warum soll man unter den Völkern sprechen: wo ist ihr Gott?“[1]) Auf diese Busse hin wird Jahwe sich ereifern ob seines Landes und sich erbarmen seines Volkes, wird seinem Volke Fruchtbarkeit des Landes bescheeren und es nicht ferner eine Schmach unter den Heiden sein lassen.[2]) Den Heuschreckenschwarm wird er vernichten. Hernach wird er seinen Geist über alles Fleisch ausgiessen, auch über die Knechte und Mägde: weissagen, Träume und Gesichte schauen wird Alten und Jungen des Volkes bescheert werden. Zeichen und Wunder werden am Himmel und auf der Erde geschehen, ehe der Tag Jahwes, der grosse und furchtbare, kommt. Jeder, welcher den Namen Jahwes anruft, wird dann gerettet werden auf dem Berge Zion und in Jerusalem. Zu dieser Zeit der Wendung des Geschickes für Juda und Jerusalem wird Jahwe alle Völker sammeln im Thale Josaphat, d. h. „Jahwe richtet“, und dort über sie Gericht halten, weil sie sein Volk und sein Erbe Israel zerstreut haben unter den Völkern und sein Land vertheilt haben. Ueber Tyrus, Sidon und alle Kreise Philistäas wird dann Vergeltung kommen, dafür dass sie Jahwes Schätze geplündert und die Söhne Judas und Jerusalems den Söhnen Jawans verkauft haben. Die im „Thale der Entscheidung“ Versammelten verfallen dem Gericht; die Sichel wird angelegt, denn reif ist die Ernte. Durch Jerusalem aber werden nicht

---

1) c. 1,2—2,17. 2) c. 2,18f.

fernerhin Fremde hindurchziehen. Von Most werden die Berge triefen und die Hügel von Milch strömen; eine Quelle wird vom Hause Jahwes ausgehen und das Akazienthal bewässern. Aegypten dagegen wird zur Verödung und Edom zur Wüste gewandelt werden.[1])

Diese Inhaltsübersicht fasst die Prophetie Joels als ein fortlaufendes Ganze auf. Andere haben sie in zwei Reden getheilt, die durch ein erzählendes Referat nach der Aufforderung zur Busse getrennt gedacht werden: „Da ereiferte sich Jahwe ob seines Landes und erbarmte sich seines Volkes; und Jahwe antwortete und sprach zu seinem Volke“[2]) — womit dann eine zweite prophetische Rede eingeleitet sein soll. Allein ein Bericht über eine Wandlung in der Gesinnung Jahwes müsste nothwendig die wirklich vollzogene Busse erwähnen. Die fraglichen Worte werden desshalb wohl nicht als Referat sondern als Verheissung zu verstehen sein, wobei freilich die hebräische Satzconstruction Schwierigkeiten bereitet. Nur als Verheissung aber schliessen sich diese Worte der vorhergehenden Bitte um Zuwendung der Gnade passend an.

Die Heuschreckenplage ist als bereits eingetreten zu denken, nicht erst, wie Einige gemeint haben, als zukünftig. Der Prophet schildert diese Heimsuchung, ohne anzudeuten, dass sie erst zu erwarten sei; er fordert auf zur Klage und Busse wegen dieser Calamität, womit er sich ohne Zweifel an die ihm Gegenwärtigen wendet als an Diejenigen, welche die Heimsuchung erleben. Offenbar ist also nur die Abwendung der Plage als erst der Zukunft angehörend zu denken. Dann lassen sich die Heuschrecken nicht verstehen als „apokalyptische“, d. h. als solche, welche der Phantasie des Propheten in Ausmalung des Endgerichtes angehören. Dass sie auch nicht bildlich sondern in ganz eigentlichem Sinn aufzufassen sind, scheint mir ebenfalls sicher. Wäre mit dem Heuschreckenheer ein Reiterheer menschlicher Feinde gemeint, so könnten die Heuschrecken nicht mit Pferden und Reitern, mit Helden und Kriegsmännern verglichen werden. Auch würde dann kaum von ihnen gesagt werden, dass sie eindringen durch die Fenster und wie mit Löwengebiss die Zweige abnagen bis

---

1) c. 2,20—4,21. 2) c. 2,18f.

auf das Weisse; denn diese Schilderung lautet wie eine genaue Beschreibung wirklicher Heuschrecken. Allerdings sind wir bei dieser Auslegung nicht im Stande, zu erklären, wesshalb Joel den Heuschreckenschwarm einmal, so scheint es, den „nördlichen“ nennt — da Heuschreckenschwärme kaum je von Norden nach Palästina kommen — oder welche andere Eigenschaft an Heuschrecken er mit dem Worte *ṣĕphônî*[1]) bezeichnen will. Dagegen würde diese Benennung auf ein von Norden kommendes Feindesheer passen und könnte an sich sehr wohl ein Anklang sein an die von Jeremia und Ezechiel vorgetragene Verkündigung eines von Norden kommenden Völkersturms. Aber dies vereinzelte Bedenken gegen die realistische Auffassung kann nicht für die ganze Erklärung der Heuschrecken massgebend sein, da doch eine ausnahmsweise Richtung eines Heuschreckenzugs denkbar ist oder auch in dem Worte *ṣĕphônî* eine Beziehung oder Bedeutung liegen kann, die nicht mehr durchsichtig ist.

§ 124. 2.

Das Verständniss der Prophetie Joels ist bedingt durch das Urtheil über ihre Abfassungszeit. Bei dem Fehlen irgendeiner directen Aussage des Buches selbst gehen die Meinungen darüber weit auseinander. In den verschiedensten Perioden der vorexilischen und nachexilischen Geschichte Israels hat man diese Schrift unterbringen wollen. Lange Zeit war die verbreitetste Anschauung, Joel sei der älteste unter den Propheten, von welchen Schriften auf uns gekommen sind, und gehöre dem neunten Jahrhundert an, speciell der Zeit der Minderjährigkeit des Königs Joas von Juda, woraus man erklärte, dass bei Joel ein König nicht genannt wird.[2]) Vereinzelt ist Joel auch noch früher angesetzt worden, nämlich unter dem König Rehabeam. Neuerdings haben sich viele und gewichtige Stimmen dafür entschieden, dass nur in der

---

1) c. 2,20.

2) So nach dem Vorgang von Credner: Hitzig, Ewald, Schrader, Orelli, Dillmann (Alttestamentl. Theologie, S. 495: „Zeitgenosse des Elisa“) u. A., zweifelnd Reuss. Schon Eichhorn fand wahrscheinlich, dass Joel älter sei als die „meisten unsrer noch vorhandenen Propheten“.

nachexilischen Zeit Joels Schrift eine Stelle habe.[1]) Diese Annahme ist nicht abhängig von der nicht haltbaren Erklärung der Heuschrecken als bildlicher Darstellung des Perserheers, in welcher Form die Ansetzung in der nachexilischen Zeit von einem ihrer ersten Vertreter vorgetragen worden ist.

So viel scheint sich mit Sicherheit behaupten zu lassen, dass Joel entweder in die Zeit vor den von Assur her drohenden Gefahren oder in die Zeit nach dem Exil zu verlegen ist, weil in seiner Schrift weder Assyrien noch Chaldäa als Feinde Judas erscheinen, beide Reiche überhaupt gar nicht erwähnt werden. Desshalb empfiehlt sich die vereinzelt vorgeschlagene Ansetzung unter einem der letzten Könige Judas [2]) keinenfalls. Als Feinde Judas werden von Joel mit Namen angeführt nur Aegypten, Edom, Tyrus, Sidon und Philistäa, während alle Propheten zwischen dem König Ahas und dem Untergang des Reiches Juda sich je nach ihrer Zeitstellung mit einem von jenen beiden östlichen Reichen beschäftigen. Von andern Völkern nennt Joel noch die Söhne Jawans und die Sabäer.

Für späte Abfassung scheint auf den ersten Blick fast unabweisbar entscheidend, dass nur von Juda ausdrücklich die Rede ist, wobei die Begriffe Juda und Israel sich zu decken scheinen [3]), dass auch in der Schilderung des bevorstehenden Völkergerichtes und der Verherrlichung des Gottesvolkes keinerlei Hinweis auf Ephraim vorkommt, noch mehr dass eine Zerstreuung des Volkes und Erbes Jahwes „Israel" unter die Völker und eine Vertheilung seines Landes vorausgesetzt wird [4]) — eine Situation, wie sie erst mit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar eingetreten zu sein scheint. Wenn es ferner heisst, dass in der Vollendungszeit nicht mehr Fremde „hindurchziehen" werden durch Jerusalem [5]), so klingt das wie von einer zerstörten Stadt, was Jerusalem vor Nebukadnezar nicht gewesen ist.

Besonderes Gewicht kann weiter zu Gunsten der nach-

1) So Vatke (Religion, S. 462f. noch zweifelnd), Merx, Stade, Kuenen (*Onderzoek*[2]), Cornill, Driver, Wellhausen, Wildeboer, Nowack u. A.

2) So König. 3) c. 4,2; nicht nothwendig ebenso c. 2,27.

4) c. 4,2. 5) c. 4,17.

exilischen Abfassung darauf gelegt werden, dass eine Versammlung „aller“ Völker bei der Vollziehung des Gottesgerichtes geschildert wird, als ob an ein Weltgericht zu denken wäre, von dem doch sonst die vorexilischen Propheten nicht reden. Auch beruht die Begründung der Bitte um Gottes Gnade für Juda und Jerusalem durch den Hinweis auf den Hohn der Heiden, die im Falle der Nichterbarmung sprechen würden: „Wo ist ihr Gott?“ [1]) auf einem Gedanken, der ähnlich nur bei Ezechiel vorkommt [2]), an sich freilich schon in früherer Zeit nicht unmöglich wäre. [3]) Auffallend wäre bei vorjeremianischer Zeit Joels Aufforderung, die Herzen und nicht die Kleider zu zerreissen [4]), die ihre Analogie in der Herzensbeschneidung bei Jeremia hat. Auch die daneben stehende Forderung der Umkehr von ganzem Herzen [5]) erinnert an Jeremia und die Erweiterer des Deuteronomiums. Immerhin ist mit diesen Aussagen noch nicht wie bei Jeremia der Ausgangspunkt des religiösen Lebens in das Menschenherz verlegt, sondern nur eine Bekehrung und Busse gefordert, die sich nicht mit der äusserlichen Leistung begnügt, ähnlich wie auch Jesaja tadelt, dass man Gott mit den Lippen ehrt, während man das Herz ferne von ihm hält. [6])

Mit diesen Beobachtungen in der Schrift Joels lässt sich zusammenstellen die Eigenthümlichkeit, dass bei ihm die Vollendungszeit eingeleitet wird durch eine Ausgiessung des Geistes Jahwes über Juda [7]), während sonst in den Prophetenschriften von einer Ausgiessung des Geistes Gottes nur eine ihrer Herkunft nach zweifelhafte Jesaja-Stelle [8]) und in anderm Zusammenhang überhaupt vom Geiste Jahwes nur die Spätern reden. Scheint darnach zunächst der Gedanke der Geistesausgiessung spät zu sein, so ist andererseits auffallend, dass bei Joel durch die Geistesmittheilung alle Angehörigen des Volkes zu Propheten und Sehern werden, während in der persischen und in der frühern griechischen Periode, wo Propheten und Seher eine Rolle nicht spielten, eine andersartige Charakteri-

1) c. 2,17. 2) Vgl. oben S. 470.

3) Vgl. die Rücksicht Gottes auf das Urtheil der „Feinde“ Deut. 9,28; 32,27.

4) c. 2,13. 5) c. 2,12. 6) Jes. 29,13. 7) c. 3,1 ff.

8) Jes. 32,15.

sierung der Gottesgemeinschaft der Vollendungszeit zu erwarten wäre.

Wenn Joel in der That nachexilisch sein sollte, so dürften wir bei der persischen Periode kaum stehen bleiben. Eher gehört dann seine Schrift in die Zeit der Ptolemäer, von der eine vielleicht auf Feindseligkeiten Aegyptens hinweisende Stelle [1]) gelten könnte.

Jenen angeführten gewichtigen Argumenten zu Gunsten der nachexilischen Abfassungszeit steht aber gegenüber die Erwähnung nur solcher Völker als Feinde Judas, welche dies in den ältern Zeiten waren, ehe Juda mit den östlichen Reichen in directe Berührung kam. Es ist bis jetzt unerklärt geblieben, was bei Ansetzung in der nachexilischen Zeit die Veranlassung wäre der Namhaftmachung von Tyrus, Sidon, Philistäa unter den feindlichen Völkern. Dass diese Namen nur als aus der ältern Prophetie entlehnte Typen zu verstehen seien, geht nicht wohl an; denn der Prophet meint offenbar durchaus Concretes, wenn er Phönicier und Philister anklagt: „Die ihr mein Silber und mein Gold genommen und meine schönen Kostbarkeiten in eure Tempel gebracht habt". [2]) Freilich in der unmittelbar folgenden Anklage an die Phönicier und Philister findet man ein Argument gerade für sehr späte Zeit: „Die Söhne Judas und die Söhne Jerusalems habt ihr verkauft den Söhnen Jawans, um sie zu entfernen aus ihrem Gebiet". [3]) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass unter den Söhnen Jawans hier, ebenso wie sonst im Alten Testament, die Ionier, d. h. die Griechen, zu verstehen sind. Es ist aber nicht einzusehen, wesshalb nicht schon im neunten oder achten Jahrhundert vorgekommen sein könnte, dass die Phönicier, die seit uralten Zeiten mit Griechenland Handel trieben, und etwa auch die Philister, judäische Kriegsgefangene an die Griechen verkauft hätten.

Dem Sachverhalt gegenüber, dass in der Schrift Joel keinerlei deutliche Hinweisungen auf die Völkerverhältnisse in der persischen oder griechischen Periode vorkommen und dass neben dem alten Feind Aegypten Edomiter, Phönicier und Philister vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg unter Ahas

---

1) c. 4,19. 2) c. 4,5. 3) c. 4,6.

die Juda bedrohenden Mächte waren, ist der Umstand weniger in's Gewicht fallend, dass wir von einer Plünderung Jerusalems durch diese Völker nichts Sicheres wissen; von einer Zerstörung Jerusalems redet Joel nicht oder doch nicht mit Worten, die jeden Zweifel ausschliessen. Immerhin darf es nicht übersehen werden, dass das Buch der Chronik [1]) von einem Einfall der Philister und Araber in judäisches Gebiet unter dem König Joram im neunten Jahrhundert berichtet, wobei Söhne und Frauen des Königs gefangen fortgeführt sein sollen. Die Angaben des Chronisten sind doch wohl trotz ihrer vielfachen Unzuverlässigkeit nicht derartig, dass wir jene Nachricht, die keinerlei tendentiösen Charakter trägt, für rein erfunden ansehen dürften. Unter eben jenem Joram fiel Edom von Judas Oberhoheit ab; ebenso wurde damals die Stadt Libna in der Ebene Judas den Judäern entrissen [2]), vielleicht durch die Philister. Es scheint mir nicht undenkbar, dass Joel auf diese oder ähnliche Ereignisse, auf Fortführung judäischer Kriegsgefangenen, auf Eroberung einzelner Ortschaften in hyperbolischen Ausdrücken hinweist, wo er von einer Zerstreuung Israels unter die Völker und einer Vertheilung seines Landes redet. Auch ohne das immerhin zweifelhafte Zeugniss des Chronisten sind solche Verhältnisse, wie Joel sie voraussetzt, für die Zeit vor der assyrischen Gefahr nicht ausgeschlossen. Das „Hindurchziehen" von Fremden durch Jerusalem [3]) könnte sich vielleicht darauf beziehen, dass Fremde in Jerusalem eingedrungen waren, als, wie das Königsbuch bezeugt, unter Rehabeam der Pharao Schischak gegen Jerusalem zog und die Schätze des Tempels und Königshauses plünderte oder doch ausgeliefert erhielt. [4])

Dass von Joel Juda allein als Volk Gottes erwähnt wird, lässt sich etwa auch aus der Zeit vor dem Untergang Samariens verstehen als ein Particularismus, der in politischen Gegensätzen der beiden Reiche und in dem Baal- oder in dem Stierdienst Ephraims seine Erklärung finden könnte. Auch die anscheinende Allgemeinheit des bevorstehenden Gerichtes als eines solchen über „alle Völker" löst sich auf, wenn man

1) II Chr. 21,16f. 2) II Kön. 8,20ff.
3) c. 4,17. 4) I Kön. 14,25f.

nicht übersieht, dass diese Allheit sogleich specialisiert und eben dadurch eingeschränkt wird: Tyrus, Sidon und alle Gaue Philistäas.[1]) Wenn dies Gericht wie ein Weltgericht erscheint durch die Verfinsterung von Sonne, Mond und Sternen[2]), so ist das nicht anders, als wenn nach Amos bei dem angedrohten Gericht über Ephraim die Sonne untergeht am Mittag, sodass es finster wird auf Erden.[3])

Es ist neuerdings nicht mit Unrecht hervorgehoben worden, dass Joel, indem er Aufhebung von Speisopfer und Trankopfer als Calamität nennt[4]) und die Priester zur Ankündigung eines Fastens aufruft[5]), eine Hochschätzung des Cultus bekundet, die wir sonst bei den vorexilischen Propheten in dieser Weise nicht beobachten. Aber da er selbst wie ein Höherer den Priestern Anweisungen ertheilt, scheint er vermöge seines Prophetenthums eine Stellung einzunehmen, welche kaum zu der in der Perserzeit und später bestehenden Priesterherrschaft passt. Dass er zur Zeit eines allgemeinen Unglückes des Hohenpriesters nicht gedenkt, ist für nachexilische Zeit nicht minder auffallend als die Nichterwähnung des Königs für vorexilische. Joel redet freilich nur vom Tempel, zweifellos dem jerusalemischen, und nennt keine andern Cultusorte. Aber die Anerkennung des jerusalemischen Tempels als des einzigen gottwohlgefälligen Cultusortes entspricht durchaus der Polemik der Propheten Amos und Hosea gegen die andern heiligen Stätten. Auch Amos denkt Jahwe zu Jerusalem wohnend und anscheinend nur dort.[6]) Jesaja kennt allein den jerusalemischen Tempel als Jahwes Wohnort. Dass Joel gegen andere Heiligthümer nicht polemisiert und den Götzendienst nicht erwähnt, ist an sich nicht auffallend, da er, was allerdings befremdend genannt werden muss, einzelne Sünden Judas überhaupt nicht namhaft macht. Die ihm geläufige Sitte des Fastens spielt seit dem Exil eine grössere Rolle als vorher; aber bei ausserordentlichen Heimsuchungen wird auch in Erzählungen des Königsbuches Ansetzung eines Fastens bezeugt. Am wenigsten entscheiden die „Aeltesten“ bei Joel für nach-

---

1) c. 4,2, vgl. v. 4; zu dem *gam* v. 4 s. Wellhausen z. d. Stelle.
2) c. 4,15. 3) Am. 8,9. 4) c. 1,9.
5) c. 1,13f. 6) Am. 1,2.

exilische Zeit; denn er redet von ihnen nicht als von Amtspersonen, sondern meint damit Greise.[1])

Unter den vielfachen unverkennbaren Berührungen einzelner Aussprüche bei Joel mit denen anderer Propheten ist am auffallendsten das scheinbare Citat: „Auf dem Berge Zion und zu Jerusalem wird eine Errettung sein, wie Jahwe gesagt hat“[2]), da wir bei Obadja in einem Ausspruch, der unzweifelhaft in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar fällt, lesen: „Und auf dem Berge Zion wird eine Errettung sein“.[3]) Joel könnte aber einen verloren gegangenen Propheten citieren, aus welchem auch die Schrift Obadja geschöpft hätte. Ueberdies beruht Joels Aussage gar nicht nothwendig auf einem vorliegenden Prophetenwort. Andere Berührungen mit andern Propheten lassen sich verschieden beurtheilen. Die zukünftige Tempelquelle Joels[4]) und die Ezechiels stehen gewiss in einem Abhängigkeitsverhältniss. Es wird sich kaum entscheiden lassen, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt; aber Joels einfache Aussage, dass eine Quelle ausgeht vom Hause Jahwes und das Akazienthal tränkt, zeigt jedenfalls nicht jene unnatürliche Mischung von Realistik und Allegorese wie die ausführlichere Schilderung Ezechiels.[5]) Wenn Amos seine Prophetenrede beginnt: „Jahwe brüllt aus Zion und lässt aus Jerusalem seine Stimme vernehmen“[6]), so kann dies eine Entlehnung aus Joel sein, bei dem dieselben Worte mitten im Zusammenhang stehen.[7]) Dass die Wirkung des Brüllens Jahwes bei Amos eine schwächere ist, bei Joel eine stärkere, entscheidet nicht für Joel als den spätern: dieser redet vom Endgericht über die Völker, desshalb lässt er Himmel und Erde erbeben; Amos, der zunächst an ein Gericht über Israel denkt, kann die Welterschütterung nicht geltend machen und redet desshalb nur von den trauernden Auen der Hirten und dem verdorrenden Gipfel des Karmels.

Ist Joel vor Amos anzusetzen, dann doch wohl nicht allzu lange vor ihm.[8]) Obgleich Heuschreckenplage und Dürre

---

1) c. 3,1. 2) c. 3,5. 3) Obadja v. 17. 4) c. 4,18.
5) Vgl. oben S. 468f. 6) Am. 1,2. 7) c. 4,16.
8) Ebenso Bleek. Auch Renan (*Histoire* II, S. 440ff.) verlegte Joel in die Zeit des Propheten Amos, sah aber das mit „symbolischem“ Namen Joel benannte Buch als „eine Fortsetzung des Buches Amos“ an.

in Palästina nicht selten sind, ist es doch auffallend, dass Joel eine Heuschreckenplage, verbunden mit Dürre, als gegenwärtig schildert und ebenso Amos beides neben einander als eine erlebte Heimsuchung darstellt.[1]) Dazu kommt die beiden Propheten gemeinsame Klage über die Auslieferung von erbeuteten Sklaven. Amos[2]) nennt zwar nicht ausdrücklich, wie Joel, Judäer als die Ausgelieferten, und Joel spricht von Verkauf durch Phönicier und Philister an die Söhne Jawans, Amos dagegen von Auslieferung durch Philister und Phönicier an die Edomiter. Immerhin sind die Angeklagten bei beiden die selben, was die Vermuthung nahe legt, dass es sich um die selben Ereignisse handelt.

In andern Punkten gehen die Aussagen der beiden Propheten über fremde Völker weiter auseinander; diejenigen Joels scheinen aber doch in die Verhältnisse der Zeit des Propheten Amos hineinzupassen. Dieser nennt an Völkern noch Aramäer, Ammoniter und Moabiter, die Joel nicht erwähnt. Von einem Vergiessen judäischen Blutes im Lande der Edomiter, wovon Joel redet[3]), erfahren wir weder aus Amos noch aus dem Königsbuch. Amos erwähnt nur, dass Edom mit dem Schwerte seinem Bruder, d. i. Israel, nachgestellt habe.[4]) Die Aussage Joels lässt sich aber ohne Schwierigkeit verstehen von dem, was bei dem Abfall Edoms von Juda unter Joram an den im Land ansässigen Judäern geschehen sein mag. Vom Vergiessen judäischen Blutes auch im Lande der Aegypter, worüber im achten oder auch im neunten Jahrhundert kaum geklagt werden konnte, ist bei Joel nicht oder doch nicht deutlich die Rede. Die Aussage von dem vergossenen Blute[5]) lässt sich ausschliesslich auf die nach den Aegyptern erwähnten Edomiter beziehen. Die hier vorausgesetzten Ereignisse sind in der nachexilischen Zeit noch weniger nachzuweisen.

Amos trat auf unter Usia von Juda und Jerobeam II. von Israel gegen die Mitte des achten Jahrhunderts. Wenn er und Joel auf die selben Ereignisse sich beziehen, so kann Joel nur um weniges früher anzusetzen sein. Dass dieser einen

1) Am. 4,6—9; vgl. c. 7,1—6. 2) Am. 1,6. 9. 3) c. 4,19.
4) Am. 1,11. 5) c. 4,19.

König nicht erwähnt, ist für die Zeit der Minderjährigkeit des Königs Joas (also für die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts) nicht entscheidend, da die Nennung des Königs in der Schilderung des Propheten auch unter andern Verhältnissen nicht nothwendig erwartet werden müsste.

Gewiss — das haben die neuern Kritiker richtig gesehen — gehört Joel nicht in die Reihe der Propheten, welche, wie zuerst Amos und dann alle folgenden bis Jeremia, ihre besondere Färbung dadurch erhalten haben, dass sie, die ältern in der Ausdehnung des Assyrer-, die jüngern in der des Chaldäerreiches, die Anzeichen eines Gerichtes über das Volk Jahwes erkennen. Joel weiss von einer über Juda verhängten Plage, auch von dessen Anfeindungen durch andere Völker, aber nicht von einer bevorstehenden Umwälzung der politischen Verhältnisse, die das Staatswesen und damit die nationale Religion des Volkes Jahwes gefährden werde. Ein über das gesamte Volksthum ergehendes Gericht erwartet er nur für die Feinde Judas. Desshalb ist er entweder noch nicht beeinflusst durch die mit Amos beginnende Art der Prophetenpredigt oder er ist jünger als die ganze von Amos bis in das Exil reichende Prophetenreihe. Gehört er, wofür Einiges zu sprechen scheint, der Zeit des Propheten Amos an, so bekundet er im Unterschied von diesem noch die Art eines ältern Prophetenthums. Das uns durch die erhaltenen Schriften von Amos an bekannte Prophetenthum darf zwar nicht, wie wohl geschehen ist, ein Erzeugniss der Ausdehnung des Assyrerreiches genannt werden, ist aber in seiner besondern Form ohne sie nicht denkbar. Berühren sich wirklich die von Joel vorausgesetzten Verhältnisse zeitlich mit den von Amos erlebten, so ist dann jenem die diesem erschlossene Erkenntniss von dem unaufhaltsamen Vordringen der Assyrer noch nicht gegeben gewesen. Mit dieser Erkenntniss ging den Propheten das Bewusstsein auf von der Sünde des Volkes Jahwes, die zu einem Gericht über dies Volk drängte. Joel verlangt von Juda Busse einer Naturplage gegenüber. Nur auf die Plage scheint sich die Busse beziehen zu sollen, nicht auf die Erkenntniss bestimmter Verschuldungen. Im Unterschied von den andern Propheten macht Joel einzelne Sünden Judas nicht geltend. Der ethische Gottesbegriff der Propheten von der mit Amos beginnenden

Art ist bei ihm entweder noch nicht oder andernfalls nicht mehr so lebendig wie bei diesen.

Neuerdings ist die Meinung ausgesprochen worden [1]), dass die Schrift Joel aus zwei Hälften verschiedener Herkunft bestehe.[2]) Die erste schildere die Errettung von einer wirklichen und gegenwärtigen Heuschreckenplage, die zweite rede in apokalyptischer Weise von der Endzeit: Geistesausgiessung und Völkergericht. Es ist richtig, dass der zweite Theil sich nur lose an den ersten anlehnt, und die Frage, ob beide ursprünglich zusammengehörten, ist in Erwägung zu ziehen. Allein der erste Theil sieht doch seinerseits den entscheidenden Gerichtstag mit dem Kommen der Heuschrecken anbrechen [3]), wodurch eine Verbindung mit dem Inhalt des zweiten Theiles hergestellt ist, die nicht nur in einzelnen Versen liegt, welche sich etwa ausscheiden liessen.[4]) Desshalb ist eine bestimmte Nöthigung, zwei Theile ihrer Herkunft nach zu scheiden, kaum zu erkennen. Am wenigsten lassen sich dabei die Schwierigkeiten der Zeitbestimmung in der Weise beseitigen, dass man den ersten Theil für vorexilisch, den zweiten für nachexilisch erklärt [5]); denn die Gründe für und wider vorexilische Abfassung vertheilen sich auf beide Hälften. Allerdings liegen im zweiten Theile die grössten Schwierigkeiten für vorexilische Ansetzung, aber in eben diesem auch fast allein die Gründe, welche die Annahme vorexilischer Abfassung rechtfertigen können. Nimmt man den „ersten Theil“ als etwas Besonderes für sich, so ist es kaum ein einzelnes Moment desselben, was uns veranlassen könnte, vorexilische Abfassung anzunehmen, nur etwa der diesem Theile für sich allein eignende deutlich mehr prophetische als apokalyptische Charakter.

Eher noch als eine Trennung in zwei Theile lässt sich erwägen, ob eine Ueberarbeitung des Buches anzunehmen sei. Sollte dies zu bejahen sein für die Schilderung des Völkergerichtes mit ihren Hinweisungen auf die Zerstreuung „Israels“, die Vertheilung des Landes Jahwes und das Hindurchziehen

1) Rothstein (in der Ausgabe von Driver).
2) c. 1—c. 2 und c. 3—c. 4.
3) c. 2,1f. 4) c. 2,10f. 20 (Rothstein).
5) Rothstein.

von Fremden durch Jerusalem, so würde das Urtheil über die Zeit Joels sich wesentlich anders formulieren lassen.

§ 125. 3.

Eine Charakterisierung der Person des Propheten Joel lässt sich nicht geben. In seiner theils rhetorisch, theils visionär gehaltenen Schrift finden sich keine persönlichen Züge. Dieser Mangel des persönlichen Elementes muss allerdings, wenn wir Hosea und Jesaja und noch mehr wenn wir Jeremia vergleichen, bedenklich machen gegen frühe Ansetzung Joels. Aber andererseits redet auch Amos weit weniger aus seiner Person heraus als sein jüngerer Zeitgenosse Hosea; jener erwähnt seine Lebensstellung und ein Erlebniss seiner Wirksamkeit, aber seine Reden lassen den Charakter und die persönliche Gesinnung des Propheten kaum durchblicken. Die Vermuthung liegt nahe, dass gerade den ältesten, uns unbekannt gebliebenen Propheten das subjective Element gefehlt hat, dass sie mehr nach Art der Orakelgeber redeten, in deren Fussstapfen sie getreten waren. Erst allmählich wird sich bei den Propheten die eigene Individualität zur Geltung gebracht haben, indem sie sich frei machten von den äusserlichen Mitteln, durch welche die ältesten Nebi'im sich in ekstatische Zustände versetzt hatten, um die Offenbarungsempfänglichkeit in sich zu wecken. Wenn die letzten Schriftsteller, welche sich Nebi'im nannten, die nachexilischen Propheten, wieder mehr die Art der Verkündigung anscheinend unvermittelt überkommener Gottesworte zeigen, aus deren Vortrag keine Eigenart und keine Kraft der Persönlichkeit spricht, so ist dies eine auf dem Erlöschen der Lebensfähigkeit des prophetischen Berufs beruhende Rückkehr zu der Schablone des ältesten Prophetenthums. Amos, der erste unter den sicher zu datierenden Propheten, ist reich an Visionen, der nachexilische Sacharja nicht minder. Bei den Propheten, welche dazwischen stehen, treten die Visionen ganz oder fast ganz zurück. Dass Joels Schrift zur Hälfte rhetorischen Charakter oder doch rhetorische Form hat, wird kaum bezweifelt werden; die Epigonen unter den Propheten aber haben auch in der Darstellungsweise weniger die Art von Rhetoren als die gelehrter Schriftsteller.

Die Eigenart der Schrift Joel und ihr Verhältniss zu

andern Prophetenschriften kann nur angeben wer sich ein abschliessendes Urtheil über ihre Entstehungszeit zutraut. Es ist nicht schwer, den auf die Schilderung der Heuschrecken folgenden Theil nach Art der spätern Apokalypsen zu interpretieren. Aber dem steht doch gegenüber, dass die den breitesten Raum einnehmende Schilderung der Heuschrecken — hierin glauben wir mit der Mehrzahl der Ausleger nicht zu irren — sich auf Reales bezieht und von Realem verstanden sein will.

Dass die Sprache Joels kräftiger als die matte Sprache Haggais und die forcierte Maleachis, ganz andersartig als die gekünstelte Sacharjas ist, wird auch von Vertheidigern der späten Abfassungszeit nicht bestritten. Freilich aber ist Joels Stil andererseits viel glatter als der Hoseas und auch als der Jesajas. Aber wieder Amos — wenngleich in geringerm Grad als Joel — schreibt durchsichtiger und fliessender als Hosea und Jesaja. Bei diesen muss sich das Selbstempfundene oder Selbstgedachte zum Ausdruck hindurchringen bei Amos und mehr noch bei Joel werden Erkenntnisse und Erwartungen wie etwas in unvermittelter Objectivität Ueberkommenes vorgetragen. Dass einzelne Wörter oder Wortformen bei Joel ausschliesslich der späten Sprache angehören, ist behauptet worden, lässt sich aber bei unserm mangelhaften Material für eine Geschichte des alttestamentlichen Hebräisch schwerlich beweisen. Die wenigen Besonderheiten, die in Betracht kommen, können wohl ebensogut aus individueller oder dialektischer Färbung erklärt werden. Jedenfalls ist Joel in Ausdruck und Darstellung nicht ohne Originalität, wenn man auch alle seine mannichfachen Berührungen mit andern Propheten als Entlehnungen auf seiner Seite verstehen wollte. Das Thal Josaphat als Gerichtsstätte hat nur er, er allein das schöne Bild von dem Ausgebreitetsein auf den Bergen gleich dem Morgenroth.[1])

Wir müssen dabei verbleiben, dass das Dilemma besteht: entweder ist Joel der älteste oder einer der jüngsten, wahrscheinlich dann der jüngste, unter den schriftstellernden Propheten. Die Argumente, die für späte Abfassungszeit geltend

1) c. 2,2.

gemacht werden, sind in ihrer Bedeutsamkeit nicht zu verkennen. Die Frage nach der Zeit Joels ist wie noch andere literaturgeschichtliche Fragen nur unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu lösen. Ist es möglich, ihm religionsgeschichtlich eine Stelle anzuweisen neben den ältesten Propheten, von denen wir Schriften besitzen, so sprechen die von Joel namhaft gemachten Feinde Judas und die Berührung der bei ihm vorausgesetzten Zeitverhältnisse mit den von Amos angedeuteten für eine Ansetzung in der Nähe dieses Propheten. Allerdings aber wird das Bild von der religionsgeschichtlichen Entwickelung Israels und besonders des Prophetismus von Amos an bis auf die Anfänge der nachexilischen Gemeinde in manchen Punkten nicht unwesentlich verschieden ausfallen, je nachdem wir Joel an den Anfang oder an das Ende dieses Zeitraums stellen. Namentlich würde die frühere Zeit Joels eine feste Form der ältesten prophetischen Zukunftserwartung und eine der Verheissung nicht entbehrende Färbung derselben bedingen, die anzunehmen man ohne jene Ansetzung wenig geneigt sein kann. Auch die Verhältnisse des Opferdienstes und der Priesterschaft sind schon frühzeitig ausgebildet zu denken, wenn man Joel unter die ältesten uns erhaltenen Propheten stellt. Es scheint mir aber doch so zu liegen, dass die Aussagen der Literatur von Amos bis auf Esra die Ansetzung Joels im achten Jahrhundert nicht ausschliessen und eine ergänzende Vervollständigung durch das in der Schrift Joel Enthaltene zu ertragen im Stande sind.

Viertes Capitel.

Amos.

§ 126. 1.

Amos, einer „unter den Hirten von Tekoa“ in Juda, weissagte nach den nicht zu bezweifelnden Angaben seiner Schrift[1]) unter den Königen Usia von Juda und Jerobeam II. von Israel.

Literatur zu Capitel 4: Paul Kleinert, Die Naturanschauung des Alten Testaments, Theolog. Studien und Kritiken, Jahrgang 1898,

---

1) c. 1,1; 7,9 ff.



Die weitere Aussage der Ueberschrift des Buches: „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ ermöglicht eine bestimmtere Berechnung nicht. Nach dieser Angabe wäre Amos nur in einem einzigen Jahr aufgetreten, wenigstens mit den Reden, welche in seiner Schrift niedergelegt sind. Seine prophetische Thätigkeit scheint er ganz im Reich Israel ausgeübt zu haben; jedenfalls sind die Ansprachen seines Buches alle dort gehalten zu denken. Als er dem Hause Jerobeams den Untergang durch das Schwert verkündigte, gerieth er in Conflict mit Amazia, dem Priester von Betel. Dieser verbot ihm das fernere Weissagen in der königlichen Cultusstadt und forderte ihn auf zur Flucht in's Land Juda, dort möge er weissagen und sein Brod erwerben. Amos entgegnete, dass er nicht ein Prophet oder Prophetenjünger sei, sondern ein Hirt, der sich von Sykomoren nähre[1]); Jahwe habe ihn von der Herde berufen, zu weissagen über sein Volk Israel.[2]) Dem Ausweisungsbefehl scheint er nicht unmittelbar Folge gegeben zu haben. Dem Amazia kündigte er auf sein Verbot des Weissagens hin Heimsuchung für seine Person und sein Haus an und hielt, wie es wenigstens nach der Anordnung seines Buches den Anschein hat, noch weitere Reden.

Obwohl Amos dem Stande der geschulten Propheten nicht angehörte, ist doch kaum zu verkennen, dass er sich in seiner Darstellungsweise nach den Mustern irgendwelcher Vorgänger gerichtet hat. Sehr mit Unrecht hat Hieronymus ihn als *imperitus sermone* bezeichnet. Ob einzeln vorkommende Anomalieen der Wortbildung und Schreibweise einer Rusticität des Propheten zur Last fallen, ist noch die Frage, da man an Irrungen der Abschreiber denken kann. Der Text ist jedenfalls an mehreren Stellen verderbt. Amos zeigt sich rhetorisch geschult gleich im Beginn seiner Schrift, wo er in sieben gleichmässig angelegten Gruppen die nachdrucksvolle Ein-

---

S. 7ff. (S. 26—31). Max Löhr, Untersuchungen zum Buch Amos (Beihefte zur ZAW. IV), 1901. S. auch zu § 119.

Commentare: Gustav Baur 1847. — Georg Hoffmann, Versuche zu Amos, ZAW. III. 1883, S. 87—126.

---

1) Oder auch „ein Sykomorenzüchter“. 2) c. 7,10ff.

leitungsformel wiederholt: „So spricht Jahwe: um dreier Sünden willen oder vierer will ich es nicht wenden". Er liebt auch sonst die Wiederholung bestimmter Formeln. Die Gruppen einer andern Strafrede werden abgeschlossen durch den Refrain: „und nicht wandtet ihr euch zu mir, spricht Jahwe". Von den vier ersten unter den Visionen am Schluss des Buches werden drei eingeleitet mit den Worten: „So liess mich sehen der Herr Jahwe"; nur bei der dritten fehlt das Subject: „der Herr Jahwe", weil es unmittelbar vorausging.

Die Darstellung in Visionen kann nicht allein auf individueller Begabung beruhen; denn es ist deutlich, dass bei Amos diese Darstellungsweise wenigstens theilweise blosse Form ist, deren Anwendung für die prophetische Predigt er also von Andern gelernt haben wird. Kaum zu verkennen ist der conventionelle Gebrauch der Vision in dem Gesicht von einem Obstkorb, den der Prophet als ein Symbol des Endes für Israel deutet, weil *ḳajiṣ* „Obst" und *ḳēṣ* „Ende" ein Wortspiel bilden; das für das Ohr bestimmte Wortspiel konnte nicht geschaut werden, ebensowenig wie die analoge Vision Jeremias bei seiner Berufung.[1]) Die Visionen von den Heuschrecken und der Dürre beziehen sich gewiss auf wirklich Erlebtes, sodass auch hier die visionäre Darstellung auf Willkür beruht; „geschaut" hat der Prophet nur das mit den Heuschrecken und der Dürre, wie er damals meinte, gekommene Ende.

Schwerlich wären Formen der prophetischen Rede derartig feststehend gewesen, wenn Amos nicht Vorgänger gehabt hätte, die schon ihrerseits ihre Reden schriftlich fixierten oder fixieren liessen. Wir werden daraus auf verloren gegangene Prophetenschriften schliessen dürfen. Die Prophetie Joels, wenn sie wirklich älter sein sollte als Amos, und auch das möglicher Weise der Zeit vor Amos angehörende Orakel über Moab, das von Jesaja aufgenommen worden ist[2]), können diese Muster nicht sein, da von jenen Formen namentlich die der Vision hier gerade nicht vorkommt.

Die Herkunft des Propheten Amos' „von der Herde" lässt sich trotz seiner kunstmässigen Form noch in manchen Ge-

1) S. oben S. 418f. 420. 2) Jes. c. 15f.; s. oben S. 357f.

dankenwendungen erkennen, besonders in den von ihm gebrauchten Bildern, die vielfach dem Landleben entnommen sind. Bei der Ankündigung des göttlichen Zorngerichtes tritt ihm als Erstes in's Bewusstsein, dass „die Auen der Hirten trauern". Er redet von dem mit Garben beladenen Wagen, der unter seiner Last schwankt, von der Sprenkelschlinge, die aus der Erde emporspringt, wenn ein Fang gemacht ist. Er hat den Löwen im Walde, den Jungleu in seinem Schlupfwinkel beobachtet und den Hirten, wie er im Kampfe mit dem Löwen dessen Rachen zwei Schenkel oder ein Ohrläppchen entreisst. Ein starkes Gefühl für die Natur zieht sich durch die ganze Schrift, auch wenn einzelne Naturschilderungen als spätere Zuthat angesehen werden müssten.

Amos ist aber keineswegs nur mit dem Leben der Natur und des Landes vertraut. Hieronymus hat seinem unrichtigen *imperitus sermone* mit Recht hinzugefügt: *sed non scientia.* Amos besitzt genaue Kenntniss der umwohnenden Völkerschaften und ihrer Länder und der Geschichte sowohl Israels als auch jener Völker.

2. § 127.

Die Schrift Amos beginnt mit einer Drohrede, die bestimmte Sünden der Damascener, Philister, Phönicier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter und Judäer rügt und zuletzt Israel, d. i. das Nordreich, anklagt, bei diesem am ausführlichsten verweilend.[1]) Es sind sittliche Mängel, welche Amos an Israel tadelt, Hartherzigkeit und Unzucht, daneben Ungehorsam gegen göttliche Ordnungen für bestimmte Stände: Verführung der Gottgeweihten und Propheten zur Missachtung der Pflichten ihrer Stellung.

Nach dieser einleitenden Strafrede verbleibt Amos mit seiner Verkündigung bei Israel. Als zweiter Theil seiner Schrift folgt eine Redengruppe[2]), die in drei Abschnitte gegliedert zu sein scheint durch dreimaligen Anfang mit „höret". Das zweite „höret"[3]) bringt aber nicht wirklich einen neuen Gedankenzusammenhang; ein solcher beginnt erst später.[4]) Zuerst eine Rede an die Kinder Israel[5]), die am Anfang dem

---

1) c. 1,2—2,16. 2) c. 3,1—6,14. 3) c. 4,1. 4) Wellhausen.
5) c. 3,1—4,3.

ganzen aus Aegypten geführten Volke gilt, dann an die Samarier, am Schluss namentlich an die Frauen Samariens gerichtet ist; darauf eine zweite Rede an das Volk Ephraims[1]) und drittens ein Klagelied über das Haus Israel mit zwei daran anschliessenden Aussprüchen, die jeder durch ein „Wehe" eingeleitet werden.[2]) Amos weissagt in diesen Reden den Kindern Israel, dem allein aus allen Stämmen der Erde von Gott erwählten Stamme, ein göttliches Strafgericht, von dem — so führt er in einer Beispielsammlung über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung aus — ein Prophet nicht reden würde, wenn es nicht als göttlicher Rathschluss feststünde. Mitten aus ihrem Wohlleben heraus werden die Samarier, die sich auf bequemen Polstern strecken, dem Gericht verfallen, dafür dass sie Gewaltthat und Bedrückung in ihren Palästen aufgehäuft haben. Namentlich die Frauen Samariens, die „Basankühe", werden, weil sie die Armen misshandelt und Schlemmerei getrieben haben, mit dem Strafgericht bedroht. Vor diesem kann nicht retten der Eifer des Cultus von Betel und Samarien. Auch über die Altäre und Heiligthümer wird Untergang kommen. Vergeblich hat Jahwe es bisher mit Strafen versucht, mit Dürre, Heuschreckenplage, Pest und Schwert. Israel hat sich bei dem allem nicht zu Gott gewendet. Desshalb trägt der Prophet über das, was bevorsteht, ein Klagelied vor. Von den diesem Liede folgenden beiden „Wehe" ergeht das erste über Die, welche begehren des Tages Jahwes, der doch Finsterniss sein wird und nicht Licht. Die Sünde Israels wird besonders als schlechte Rechtspflege dargestellt und zwar wieder als Ungerechtigkeit und Bedrückung gegen die Armen. Nicht durch den Gottesdienst von Betel, Gilgal und Beerseba kann das drohende Verderben abgewendet werden: Gilgal wird deportiert und Bet-El, das „Haus Gottes", zu *'āwen*, d. i. „Nichtigkeit", werden. Ueberhaupt kann nicht irgendwelche Häufung gottesdienstlicher Uebungen Israel retten, sondern nur die Umkehr vom Unrecht kann etwa noch das Verderben abwenden. Das zweite „Wehe" gilt besonders den Vornehmen Samariens, neben denen in dem uns erhaltenen Texte diejenigen Zions nur genannt werden,

1) c. 4,4—13. 2) c. 5 und c. 6 (c. 5,1—17; c. 5,18—27; c. 6).

ohne dass der Prophet bei ihnen verweilte. Die Grossen Ephraims werden getadelt, weil sie, des Schadens Josephs nicht achtend, auf Elfenbeinlagern und unter Saitenspiel in Ueppigkeit versinken, an Mastkälbern sich sättigen, den Wein aus Schalen schlürfen, mit dem besten Oele sich salben. Als die drohende Strafe wird am Ende des ersten Wehe Deportation jenseit Damascus verkündet, am Ende des zweiten Sendung eines ungenannten Volkes, das Israel bedrängen wird von der Richtung nach Hamat bis an den Bach der Araba. Zweifellos meint der Prophet mit diesem Volke die Assyrer.

Auf die Reden folgen als dritter Theil der Prophetenschrift fünf Visionen.[1]) Die zwei ersten betreffen Strafgerichte, welche Gott noch abgewendet hat: Heuschreckenplage und Dürre. Die beiden folgenden stellen grössere kommende Strafe in Aussicht: Untergang für das Haus Jerobeams und das Volk Israel. Vor allem werden nach der dritten Vision „die Höhen" Isaaks und die Heiligthümer Israels, d. h. die Cultusstätten des Nordreiches, dem Untergang verfallen. Die fünfte Vision bezieht sich ebenfalls auf den Untergang des Volkes. Nach der dritten folgt die Erzählung von dem Einschreiten des Priesters Amazia, das durch sie veranlasst wurde. An die vierte und ebenso die fünfte reihen sich weiter ausgeführte drohende Zukunftsgedanken. Hartherzigkeit gegen die Geringen wird auch hier als Veranlassung des Gerichtes bezeichnet, Gewinnsucht als ihr Motiv gebrandmarkt. Das bevorstehende Verderben wird als unentrinnbar dargestellt.

So wie das Buch Amos uns jetzt vorliegt, lässt es am Schluss in seinen Zukunftserwartungen eine Wendung eintreten mit der an „jenem Tage", d. h. dem Gerichtstag, erfolgenden Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids. Segen der Fruchtbarkeit wird dann geschenkt werden. Israel wird wieder wohnen in seinen verwüsteten Städten und nicht ferner ausgerottet werden aus seinem Lande.

3. §128.

Der Inhalt der nach Amos genannten Schrift ist so planmässig geordnet, dass der Eindruck erweckt wird, die An-

1) c. 7—c. 9.

ordnung rühre von dem Propheten selbst her. Auch die überschriftliche Zeitbestimmung nach den Königen kann wohl er selbst beigesetzt haben. Jedenfalls ist sie richtig und erschöpfend. Das von Amos wiederholt geschilderte Wohlleben der Grossen Israels passt nur in die Zeit des starken und glänzenden Regimentes Jerobeams. Von den Wirren, die nach der kurzen Regierung seines Sohnes und Nachfolgers mit dessen gewaltsamem Tode begannen, zeigt Amos noch keine Kenntniss. Wenn die Zeitbestimmung der Ueberschrift, wonach Amos seine Worte zwei Jahre vor dem Erdbeben schaute, von dem Propheten selbst herrührt — schwerlich allerdings gilt dies von dem Ausdruck „schauen“ —, so hätte er seine Schrift mindestens zwei Jahre nach seiner mündlichen Wirksamkeit redigiert. Etwa um 760 v. Chr. dürfen wir nach allem die Aufzeichnungen des Propheten ansetzen.

Nur vereinzelt ist neuerdings einmal die Anschauung ausgesprochen worden, die Schrift Amos sei das pseudonyme Werk eines weit spätern Autors, der den Namen des alten Amos seiner eigenen Darstellung vorangestellt hätte. Diese Annahme bedarf kaum der Widerlegung, da Verhältnisse und Anschauungen der Zeit, welcher der in dieser Schrift genannte Amos angehört haben soll, sich in dem ihm zugeschriebenen Buch unverkennbar widerspiegeln. Wohl aber lassen sich einzelne Verse und kleine Abschnitte, wie das mehrfach geschehen ist, beanstanden, so die, welche Juda betreffen. Unter diesen kann namentlich die im Zusammenhang nicht motivierte Erwähnung der „Sichern auf dem Zion“ in dem Strafwort gegen die Grossen Samariens [1]) befremden. Dagegen wird man die freilich im Unterschied von den parallelen Gruppen einigermassen farblose Rüge über das Reich Juda in der Einleitungsrede [2]) kaum als Interpolation beurtheilen [3]) dürfen, da es auffallend wäre, wenn in dieser Strafrede über die Völker Juda gar nicht zur Erwähnung käme, als ob der Prophet nichts an ihm auszusetzen fände. Eher ist das Strafwort über Edom [4]) zu streichen [5]), das der concreten Beziehung entbehrt und

---

1) c. 6,1. 2) c. 2,4f.
3) Duhm, Cornill, Wellhausen, Nowack u. A.
4) c. 1,11f. 5) Wellhausen, Nowack.

durch die Erwähnung der sonst nur in späterer Zeit hervorgehobenen Stadt Bozra verdächtig ist.

Besondere Bedenken erweckt der verheissende Schluss der ganzen Schrift.[1]) Die „zerfallene Hütte Davids" ist für die Verhältnisse Judas zur Zeit des Propheten Amos befremdend, wenn man sie auch vielleicht von der Schwächung des Davidischen Reiches durch die Abtrennung Ephraims verstehen könnte. Mehr fällt auf, dass die Verheissung von der Wiederaufrichtung der Hütte sich unvermittelt an die Gerichtsdrohung anschliesst, als ob sie an dem selben Tage wie diese sich erfüllen solle. Die letzten Worte von dem Wiederaufbau der zerstörten Städte und dem Pflanzen des Volkes in seinem Lande lauten, als ob Der, welcher sie geschrieben hat, die Zerstörung des Landes und die Zerstreuung des Volkes kenne. Auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems weist wohl die Verheissung, dass Israel den „Rest" Edoms erben werde. Sie scheint eine Zertheilung Edoms als eingetreten vorauszusetzen, während es bei dem Untergang Judas noch in Blüthe stand; seine Bewohner wurden erst später von den Arabern aus ihren alten Wohnsitzen vertrieben. — Die Schlussverheissung ist gewiss, so wie sie uns vorliegt, von einem nachexilischen Herausgeber geschrieben worden[2]), um einen andersartigen ursprünglichen Schluss des Propheten zu mildern. Aber von Amos herrührende Worte mögen als Grundlage gedient haben. Es darf wenigstens darauf hingewiesen werden, dass die in der Verheissung gebrauchten Bilder vom Schwenken des Kornes im Sieb und vom Zusammentreffen des Pflügenden und Erntenden, des Kelterers und Säemanns in die Vorstellungswelt des Propheten gut passen. Möglich ist es immerhin, dass Amos sein Buch nicht ganz ohne Hoffnung für spätere Zeiten ausklingen liess.

Berechtigt kann es ferner erscheinen, die wiederholten Schilderungen der Macht Gottes, des Schöpfers und Herrn der Natur[3]), als Interpolationen anzusehen.[4]) Ihre Einführung ist mehr oder weniger abrupt, und sicher müsste einmal mindestens eine Umstellung stattgefunden haben.[5]) Es lässt sich

1) c. 9,8—15. 2) Wellhausen, Smend, Cornill³, Nowack u. A.
3) c. 4,13; 5,8f.; 9,5f. 4) Duhm, Cornill, Wellhausen, Nowack u. A.
5) c. 5,8f. passen nicht nach v. 7.

aber nicht behaupten, dass diese Schilderungen dem Gottesbegriff des Propheten nicht angemessen seien. Sie entsprechen durchaus der in ihrer Echtheit nicht bezweifelten, dem letzten jener Stücke vorangehenden Darstellung von der Macht Gottes, die überallhin reicht.[1]) Allerdings erinnern jene Stellen an ähnliche Aussagen des grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja, was die Vermuthung der spätern Hinzufügung bestärken kann. Aber die fraglichen Aussagen bekunden in ihrem hohen hymnischen Schwunge durchaus nicht die gewöhnliche Art der Interpolationen. Die Streichung des hymnischen Schlusses am Ende der Schilderung der Allwirksamkeit Gottes[2]) würde diese eines Abschlusses berauben und die rhetorische Rundung zerstören. Ist aber der Lobpreis der Herrschaft Gottes über die Natur an dieser Stelle als ursprünglich anzusehen, so gewinnt die Annahme der Ursprünglichkeit der analogen Aussagen an den beiden andern Stellen an Wahrscheinlichkeit.[3])

§ 129. 4.

Die Predigt des Propheten Amos unterscheidet sich sehr bestimmt von der seines jüngern Zeitgenossen Hosea. Des Propheten Amos Thema ist die Rüge der äusserlich hervortretenden Schäden auf socialem und cultischem Gebiet, der mit Unrecht und Gewaltthat zusammenhängenden Genusssucht, der mit Unsittlichkeit verbundenen Feiern und der durch Bedrückung der Armen gewonnenen Opferdarbringungen, die sich noch dazu für etwas Gottwohlgefälliges ausgeben. Amos bekämpft die Meinung, dass man mit Opfern gut machen könne was an Rechtthun fehlt. Dass das Unrecht gross sei in Israel, wird seiner Beobachtung bestätigt durch die aus der Ausdehnung der assyrischen Macht geschöpfte Vorahnung eines nahenden unentrinnbaren Gerichtes über Israel und seine Nachbarvölker.

Dem Gericht hält er die vormalige Erwählung Israels gegenüber. Sie veranlasst ihn zu dessen Vergleichung mit

---

1) 9,2—4. 2) c. 9,5f.

3) So Kleinert; für Ursprünglichkeit aller drei Stellen auch Kuenen. — Aus andern Gründen lassen sich noch beanstanden c. 8,11f. (Wellhausen, König, Nowack), vielleicht auch wegen historischer Bedenken c. 6,2 (Wellhausen, Nowack nach Schrader's Vorgang).

andern Völkern, aus deren Zahl eine Bekundung freien göttlichen Gefallens dies Volk heraushob. Die Erwählung gilt ihm weniger für eine Aeusserung der Liebe als der unbeschränkten Macht des über die Welt gebietenden Gottes. Wie Jahwes Macht Israel erwählt hat, so wird sie es vernichten. Dass Gott Israel nicht mehr vergeben, dass er seine Cultusorte zerstören und sich wider das Haus Jerobeams mit dem Schwert erheben wird, erkennt der Prophet in der dritten Vision, wo er Jahwe schaut, der ein Lot in der Hand hält und spricht: „Siehe ich setze ein Lot inmitten meines Volkes Israel". Mit dem Lot wird die Geradheit gemessen; weil Israel dem von Gott gesetzten Masse der Geradheit nicht entspricht, muss es untergehen.

So ist Amos, indem er Gottes Walten in der unaufhaltsamen Vernichtung des Frevels und der Frevler verfolgt, auf anderm Wege wie Hosea an einem Punkt angelangt, wo das nationale Band zwischen Jahwe und Israel sich zu lösen beginnt. Gott legt bei ihm den gleichen Massstab des Rechtes an die Handlungen der Völker wie an die Israels. Gottes Verhältniss zu dem von ihm erwählten Volke hat nur zur Folge, dass er an diesem Volke, das er kennt, vor allen andern seine Sünden heimsucht. Dabei muss dem Propheten das Unrecht Ephraims grösser erschienen sein als das Judas. Wohl nur diese Erkenntniss kann ihn, den Judäer, veranlasst haben, gerade in Ephraim aufzutreten. Es trieb ihn dabei die Hoffnung, durch sein Wort das Verderben etwa noch aufzuhalten: „Hasset das Böse und liebt das Gute und richtet auf im Thore das Recht! Vielleicht wird Jahwe, der Gott der Heerschaaren, sich des Restes Josephs erbarmen".[1]) Amos musste solche Hoffnung mehr und mehr aufgeben. Aber unabhängig von ihr nöthigte ihn zum Reden der unwiderstehliche Drang, das als Gottes Wille Erkannte zu verkünden, so wie die Gottheit es ihm zu verkünden befahl.

Es ist auffallend, dass Amos nicht gegen den Baaldienst predigt, wie es sein um weniges jüngerer Zeitgenosse Hosea in seiner ganzen Schrift thut. Die Annahme ist ausgeschlossen, dass zwischen dem Auftreten jenes und dem dieses Propheten

1) c. 5,15.

die Cultusverhältnisse in Ephraim sich wesentlich verändert hätten; vielmehr erscheint dem Propheten Amos das Unrecht an sich und speciell seine Verbindung mit einem äusserlichen Gottesdienst so sehr verwerflich, dass er darüber ausser Betracht lässt, ob dieser Gottesdienst Jahwe oder dem Baal gilt. Hosea dagegen findet in der Vertauschung Jahwes mit dem Baal, in der Untreue Israels, die Wurzel des Uebels.

Einen Eindruck von der Persönlichkeit des Propheten Amos gewinnen wir kaum, nur von seinem unerschütterlichen Bewusstsein der von Gott ihm ertheilten Mission. Als ob er dieser gegenüber willenlos gewesen wäre, redet er davon, dass Gott ihn „von der Herde nahm“. Bei dem Einspruch Amazias gegen seine Wirksamkeit erklärt er ihn für dem göttlichen Zorne verfallen, und nicht nur ihn selbst sondern, nach der alten Anschauung von dem Zusammenhang der Familie, auch sein Weib, seine Söhne und seine Töchter. Nicht von dem Gedanken der göttlichen Liebe sondern von dem der Unantastbarkeit Gottes und seines Abgesandten ist Amos erfüllt. Der Mensch Amos redet kaum in dieser Schrift, nur der Prophet. Wenn irgendeinen persönlichen Eindruck, so gewinnen wir von Amos den eines unbeugsamen Charakters; aber was ihm diesen Charakter verleiht, ist mehr der Beruf als seine eigene Person. Er spricht nur von Forderungen, nie wie Hosea von Empfindungen, wenigstens nicht von eigenen, dem Volk oder der Gottheit gegenüber. Die an die Reichen Samariens gerichtete Rüge der Hartherzigkeit gegen die Armen ist gewiss gesprochen worden nicht ohne Mitgefühl mit diesen; aber zum Ausdruck bringt Amos nicht das Mitleid sondern nur den Zorn über die Bedrücker. Im Grunde redet er auch nicht von Empfindungen, welche der Gottheit eigneten; denn wenn er auf die Kleinheit Jakobs hinweist, das vor dem Strafgericht nicht bestehen könne, so will er damit nicht sowohl an das Mitleid Jahwes appellieren als auf seine Grösse hinweisen, die, wenn sie sich entfaltet, Israel vernichten wird.

Obwohl sehr verschieden von Ezechiel durch seine Anschauung vom Cultus, ist doch Amos in seiner Auffassung von dem religiösen Verhältniss dem Propheten Ezechiel verwandt. Wir beobachten zwei Richtungen der Frömmigkeit in der Reihe der Propheten von den ältesten bis zu den jüngsten: auf der

einen Seite die mehr mystisch contemplativen, auf der andern die das Rechtthun gesetzlich fordernden. Hauptrepräsentanten jener sind Hosea und Jeremia, dieser Amos und Ezechiel. Jesaja steht in der Mitte, am meisten allseitig entwickelt und abgeklärt.

Fünftes Capitel.

Obadja.

1. §130.

Die kleinste unter den Prophetenschriften ist überschriftlich bezeichnet als „Gesicht Obadjas“. Sie handelt in ihrem ganzen Umfang von Edom.

Ihr Anfang enthält trotz jener Ueberschrift, die eine Weissagung ankündigt, vielmehr die Schilderung von etwas bereits Eingetretenem. Der Schreibende und seine Umgebung[1]) haben es als „Kunde von Jahwe“ vernommen, d. h. als ein von Jahwe Veranstaltetes erkannt. Die Völker unternehmen einen Kriegszug gegen Edom. Umsonst vertrauen die Bedrohten auf ihre unzugänglichen Wohnsitze in den Felsenspalten. Jahwe stürzt sie aus ihrem Adlernest hinab.[2]) Esau wird ausgerottet um der Gewaltthat willen, die er an seinem Bruder Jakob begangen hat. Denn als Fremde das Heer Israels gefangen führten und Ausländer in seine Thore eindrangen und über Jerusalem das Loos warfen, war auch Edom wie einer von ihnen. Edom soll sich nicht freuen über die Söhne Judas am Tag ihres Untergangs, soll nicht ausstrecken seine Hand nach ihrem Heere, soll nicht stehen am Scheideweg, umzubringen ihre Entronnenen, und soll nicht ausliefern ihre Flüchtlinge am Tage der Noth —

Literatur zu Capitel 5: Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. III, Hft. 1, 1900, S. 425—432: „Obadja“.

Commentare: Paul Kleinert, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, BW. 1868, 2. Aufl. 1893. Carl Paul Caspari 1842.

---

1) v. 1: „Wir haben gehört“ im Plural, s. Wellhausen z. d. Stelle.
2) v. 1—9.

eine als Anrede an Edom gegebene Darstellung in imperativischer Form, die offenbar missbilligend beschreibt was wirklich geschehen ist.[1])

Die warnende Drohung wird in einem abschliessenden Stücke damit begründet, dass der Tag Jahwes über alle Völker nahe ist. Alsdann wird Edom vergolten werden nach seinem Thun. Das Haus Jakob wird das Haus Esau verzehren, wie Feuer Stroh verzehrt. Das Haus Jakob wird in Besitz nehmen das Gebirge Esaus und die Philister, das Gefilde Ephraims und Samariens, und Benjamin wird in Besitz nehmen das Land Gilead. Auch die Gefangenen Jerusalems, die zu Sepharad sind, werden an dieser Besitznahme betheiligt sein. Auf den Berg Zion werden Helfer hinaufziehen, zu richten das Gebirge Esaus, und Jahwes wird das Reich sein.[2])

§ 131. 2.

Es erscheint mir nicht zweifelhaft, dass diese kleine Schrift, so wie sie uns vorliegt, aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar stammt. Es ist nicht nur auf's deutlichste (was auch Joel vorauszusetzen scheint und was vielleicht auch auf ältere Zeiten passen könnte) von einer Einnahme Jerusalems die Rede, sondern von den Flüchtlingen seines versprengten Heeres und von der Schadenfreude Edoms über Judas Untergang. Das alles wird nicht etwa, wie Einige gemeint haben, für die Zukunft geweissagt sondern unverkennbar als eingetreten vorausgesetzt. Eben für dies Verhalten ergeht die Strafe über Edom. Wir wissen aus exilischen und nachexilischen Aussagen[3]), dass die Edomiter den Babyloniern bei der Zerstörung Jerusalems Dienste leisteten. Davon offenbar redet die Schrift Obadja als von der Sünde Edoms.[4])

Dies von den meisten Neueren vertretene Urtheil über die Schrift Obadja steht in Widerspruch mit der durch ihre Stellung in der Reihenfolge des Prophetenkanons bezeugten

---

1) v. 10—14. 2) v. 15—21. 3) Ez. c. 35. Klagel. 4,21 f. Ps. 137,7.

4) Wesshalb das von Obadja geschilderte Verhalten Edoms auf die Zeit Nebukadnezars nicht passen und sich auf eine spätere Eroberung (zwischen Nebukadnezar und Antiochus Epiphanes) beziehen soll (Winckler), vermag ich bis auf den noch zu erwartenden „nachweis eines solchen ereignisses“ nicht einzusehen.

Tradition, wonach Obadja zu den ältesten Propheten gehören soll und bei seiner Rüge an jene alten auch von Amos bezeugten Feindseligkeiten der Edomiter gegen Israel zu denken wäre.[1])

Aber für diese Auffassung kann nichts aus dem Inhalt der Schrift geltend gemacht werden, auch nicht ihr Verhältniss zu dem Orakel über Edom im Buche Jeremia.[2]) Man hat allerdings gemeint, dies Verhältniss sei dafür entscheidend, dass aus der Schrift Obadja ein Anfangsstück[3]) als vorjeremianisch ausgesondert werden müsse. In der That lässt sich schwerlich daran zweifeln, dass das Orakel im Buche Jeremia von Obadja abhängig ist; denn jenes macht den Eindruck einer Paraphrase des kürzern Textes bei Obadja, und die Folge der Aussagen ist bei diesem besser. Daraus könnte etwa entnommen werden, dass das Anfangsstück der Schrift Obadja einem ältern Propheten angehöre, den auch Jeremia benutzt habe.[4]) Es würde dies an und für sich nicht undenkbar sein, da jenes Stück ohne Beziehung auf die bei der Zerstörung Jerusalems begangene Sünde der Edomiter von einer Niederlage des Landes Edom handelt, die wohl in frühern Zeiten stattgefunden haben könnte. Allein solche Zurückverlegung der ersten Verse ist schwerlich nothwendig, da die Jeremianische Herkunft wenigstens der vorliegenden Form jenes Orakels im Buche Jeremia nicht sicher ist.[5]) Es steht also kaum etwas im Wege, die ganze Schrift Obadja in der Zeit nach Jerusalems Zerstörung anzusetzen. Das ist auch desshalb rathsam, weil die nächstfolgenden Aussagen der Schrift Obadja, welche diese Zerstörung deutlich voraussetzen, sich von den Anfangsversen nicht wohl abtrennen lassen.[6])

Die kleine Schrift ist aber, ganz abgesehen von ihrem Verhältniss zu dem Buche Jeremia, nicht aus einem Gusse.

---

1) So noch Kleinert, Renan (*Histoire* II, S. 446f.: aus der Zeit Jerobeams II. oder Usias), Orelli.

2) Jer. 49,7—22. 3) v. 1—9.

4) Kuenen, Cornill, Driver, Wildeboer u. A.

5) S. oben S. 436ff.

6) v. 10—14 lassen sich nicht ohne v. 1—7 denken, könnten aber vielleicht zu diesen als zu einem ältern Stücke hinzugefügt worden sein; über die Zugehörigkeit von v. 8f. zu den übrigen kann man Zweifel haben.

Ihr Schluss, der nicht von einem besondern Gericht über Edom handelt, sondern von dem, welches über alle Völker ergehen wird, ist sicher von anderer Hand als das Vorhergehende.[1]) Das Gericht über alle Völker am Schluss wird unmittelbar von Jahwe vollzogen, das Gericht über Edom am Anfang von bisherigen Bundesgenossen und Freunden Edoms. Offenbar ist der Schluss ein später angehängtes Stück. Seine Darstellungsweise mit den gesuchten Benennungen und unklaren Anspielungen sticht sehr bestimmt ab gegen die Schilderung des Anfangs. Diese zeichnet die Situation deutlich mit wenigen Worten. Namentlich die Beschreibung der unzugänglichen Wohnsitze Edoms und des diebischen Einbruchs der Feinde[2]) ist poetisch und kraftvoll und könnte nach ihrer Art wohl einem Verfasser aus der ältern Prophetenzeit angehören. Aber andererseits ist die weiterhin folgende knappe Schilderung des Verhaltens der Edomiter bei der Eroberung Jerusalems[3]) in ihrer Lebendigkeit nicht unwerth, dem Verfasser der ersten Verse zugeschrieben zu werden.

Welcher Zeit nach der Zerstörung Jerusalems der erste Theil angehört, ist nicht ganz deutlich; wahrscheinlich ist er nicht lange nach jener Katastrophe geschrieben worden, da die Erinnerung an Einzelheiten derselben noch frisch zu sein scheint. Die Völker, welche Edom vernichten, werden als dessen Bundesgenossen bezeichnet; es scheinen Nachbarvölker zu sein. Sie brechen ein in Edom wie „Diebe“; das scheint auf kleine Völkerschaften zu verweisen, die nicht in offener Feldschlacht den Sieg erringen, sondern mit heimlichen Mitteln sich in den Besitz des Landes setzen. Wir wissen, dass nach dem Untergang des Reiches Juda die Edomiter südwärts vordrangen in früher judäisches Gebiet.[4]) Was sie dazu veranlasst hat, erfahren wir nicht; es genügt zur Erklärung, dass das Land Juda von seinen bisherigen Bewohnern grossentheils geräumt worden war und den Edomitern offen stand. Da aber später diese ihre alten Wohnsitze ganz an einen von Süden vor-

---

1) v. 15a. 16—21 sind Zusatz (so Wellhausen, Nowack), nach Eichhorn nur v. 17—21, nach Winckler v. 19—21 (aus der Zeit nach Antiochus Epiphanes).

2) v. 1—7. 3) v. 10—14. 4) Ez. 35,10—13; 36,5.

dringenden arabischen Stamm, den der Nabatäer, abgeben mussten, welchen wir seit 300 v. Chr. im ehemaligen Edomitergebiet angesiedelt wissen, so ist nicht unwahrscheinlich, dass schon früher arabische Nachbarstämme in das Land Edom eingedrungen sind, dass sie die Einwanderung der Edomiter auf judäischen Boden während des Exils veranlasst haben und an sie bei den Feinden Edoms in der Schrift Obadja zu denken ist.[1]) — Der erste Theil dieser Schrift wird, wenn man die verschiedenen Indicien zusammenhält, noch dem sechsten oder vielleicht auch erst dem Anfang des fünften Jahrhunderts angehören.

Wann das Schlussstück der kleinen Schrift verfasst worden ist, lässt sich mit einiger Sicherheit nicht beantworten. Es ist kaum anzunehmen, dass hier der Negeb, d. h. das judäische Südland, als identisch mit „Gebirge Esaus" genannt werde — was für die Makkabäerzeit passen würde; vielmehr wird zu übersetzen sein: „Sie (das Haus Jakob und das Haus Joseph) werden in Besitz nehmen, der Negeb das Gebirge Esaus, und die Niederung (wird in Besitz nehmen) die Philister".[2]) Mit Sepharad, das als ein Aufenthaltsort der Gefangenen Jerusalems erwähnt wird, kann etwa gemeint sein das medische Saparda, das in Sargon-Inschriften genannt wird, oder auch das in persischen Keilinschriften des Königs Darius als ihm unterworfen angeführte Çparda, wahrscheinlich eine kleinasiatische Stadt oder Landschaft, deren Erwähnung in die persische oder griechische Periode verweisen würde.[3]) Woran man denken soll bei den „Gefangenen dieser Feste", unter denen sich, wie es scheint, der Verfasser befunden hat, ist nicht zu beantworten. Jedenfalls sind hier Situationen geschildert, wie sie vor dem babylonischen Exil nicht bestanden haben; wahrscheinlich ist eine viel spätere Ausdehnung der Diaspora vorausgesetzt.

Die Bezeichnung als „Gesicht Obadjas" trägt die Schrift

1) An ein Vorspiel der spätern Einnahme Edoms durch die Nabatäer hat zuerst Wellhausen gedacht.

2) v. 19, so Hitzig.

3) Nach Josephus (*Antiq.* XII, 3,4) wurden unter Antiochus Epiphanes Juden nach Kleinasien deportiert (Winckler), also könnte Sepharad auf die Zeit nach Antiochus verweisen.

doch wohl nach dem Verfasser des ersten Theiles, da der zweite nur ein Anhang ist.

Sechstes Capitel.

Micha.

§ 132. 1.

Mit dem Namen Michas des Moraschtiters ist eine der umfangreichern unter den Schriften der Kleinen Propheten bezeichnet. Der Beiname des Propheten verweist wahrscheinlich auf den Ort, woher er stammte, vermuthlich auf Moreschet Gat in der Ebene Juda, das in dem Buche selbst genannt wird.[1]) Nach der Ueberschrift trat Micha unter den judäischen Königen Jotam, Ahas und Hiskia auf. Die Zeitbestimmung nach Hiskia ist nicht anfechtbar, da in einer durchaus glaubwürdigen Erzählung des Buches Jeremia[2]) von den Zeitgenossen Jeremias ein Wort aus unserer Prophetenschrift[3]) citiert wird als von Micha unter dem König Hiskia gesprochen. Dagegen ist zu bezweifeln, dass im Buche Micha Aussprüche aus der Zeit der Könige Jotam und Ahas vorliegen. Was darin dem Worte vorangeht, das nach dem Buche Jeremia der Zeit des Königs Hiskia angehört, steht in engstem Zusammenhang mit diesem Wort und lässt sich kaum davon ablösen. Micha scheint also erst aufgetreten zu sein, als Jesaja schon längere Zeit seine prophetische Thätigkeit ausgeübt hatte.

Literatur zu Capitel 6: C. P. Caspari, Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift, Christiania 1852. Bernhard Stade, Bemerkungen über das Buch Micha, ZAW. I, 1881, S. 161 bis 172. Derselbe, Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5, ebend. III, 1883, S. 1—16. W. Nowack, Bemerkungen über das Buch Micha, ebend. IV, 1884, S. 277—291 und dazu Stade ebend. S. 291—297. Victor Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, 1887.

Commentar s. zu § 130.

---

1) c. 1,14. 2) Jer. 26,18. 3) c. 3,12.

Dass die ganze Schrift dem Propheten Micha angehöre, wird seit längerer Zeit in verschiedener Weise bezweifelt. Jedenfalls ist unbestreitbar, dass der Zusammenhang öfters Schwierigkeiten bereitet und dass an mehreren Punkten für kleinere und grössere Complexe die Autorschaft Michas in hohem Grad unwahrscheinlich ist.

2. § 133.

Die Ueberschrift bezeichnet den Inhalt des Buches als Wort Jahwes, geschaut über Samarien und Jerusalem. Dieser Angabe entspricht der Anfang, der ausdrücklich von Samarien und Jerusalem handelt. Dabei bleibt es zweifelhaft, ob Micha die Eroberung Samariens im Jahre 722 v. Chr. nicht schon als bereits eingetreten voraussetzt. Er redet allerdings von der Vernichtung dieser Stadt wie von etwas Zukünftigem[1]; allein das konnte er auch nach ihrer Eroberung thun, denn sie wurde damals nicht dem Erdboden gleich gemacht. Da Micha, nach der kurzen Hinweisung auf den Untergang Samariens am Anfang, im weitern Verfolg sich nicht deutlich an das Nordreich wendet, sondern wohl überall nur an Juda und dieses auch da zu meinen scheint, wo er den Namen Israel gebraucht, so ist wahrscheinlicher, dass Samarien als bereits erobert zu denken ist. Diese Annahme wird dadurch nahe gelegt, dass Micha nach jenem Citat bei Jeremia unter Hiskia, und wahrscheinlich zuerst unter ihm, aufgetreten ist, während Samariens Fall vor dessen Regierungsantritt erfolgt zu sein scheint; andernfalls müsste die gewöhnliche Chronologie lediglich mit Rücksicht auf Micha verschoben werden.

Micha beginnt mit einer Schilderung des Aufbruchs Jahwes vom Himmel her. Die Sünden Samariens und Jerusalems haben Gottes Auftreten veranlasst. Samarien soll für seinen Abfall zu einem Trümmerhaufen werden. Eine Flucht vor dem Unheil, das von Jahwe ausgeht und bis an das Thor Jerusalems reicht, wird ausführlich geschildert. Habgier und Bedrückung fordern das Einschreiten Jahwes heraus. Die warnenden Propheten sucht man zum Schweigen zu bringen.[2]

Ganz unvermittelt schliesst sich an diese Klagen und

---

1) 1,6f. 2) c. 1,2—2,11.

Drohungen des Anfangs ein kurzes Verheissungswort von der Sammlung des Restes Israels, an dessen Spitze Jahwe ziehen werde.[1]) Es ist kaum denkbar, dass das Stück von Haus aus an diese Stelle gehört, denn die Klage wird im Folgenden fortgesetzt.

In einer neuen Wende[2]) wird sie ausgesprochen zunächst über die Häupter Jakobs und die Richter des Hauses Israel. Gemeint sind die Richter in Juda, da hernach davon die Rede ist, dass sie Zion mit Blut und Jerusalem mit Frevel bauen. Sie beugen das Recht um Gewinnes willen. Ebenso wird geklagt über die Propheten, welche für Geld Wohlergehen verkündigen. Auch die Priester ertheilen Unterweisung nach dem Geschenk. Dabei spricht man: „Ist nicht Jahwe in unserer Mitte? Nicht wird Schlimmes über uns kommen“. Ihnen allen hält der Prophet entgegen: „Um euertwillen wird Zion als Feld gepflügt werden und Jerusalem zu Trümmern und der Berg des Hauses zu einer Waldhöhe werden“.[3])

Es folgt eine grössere Gruppe von verheissenden Aussprüchen.[4]) Sie beginnt mit jenem den Büchern Jesaja und Micha gemeinsamen Worte von der Sammlung vieler Völker um den Zion als Ausgangspunkt der Lehre Jahwes.[5]) Das Buch Micha hat einen zweifellos noch zu diesem Worte gehörenden Schlussvers, der im Buche Jesaja fehlt; er enthält eine Schilderung der zukünftigen Friedenszeit, wo man unter dem Weinstock und Feigenbaum sitzen wird.[6])

Weitere Verheissungen, die nicht ohne Härte der Verbindung[7]) sich anreihen, ergeben kein einheitlich abgerundetes Bild. Zunächst wird geweissagt Jahwes Königsherrschaft auf dem Berge Zion über das aus seiner Schwäche zu neuer Kraft geführte Volk. Dem Herdenthurm, dem Hügel der Tochter Zion, wird das frühere Königthum in Aussicht gestellt.[8]) „Jetzt“ aber schreit die Tochter Zion in Wehen gleich einer Gebärenden, als ob kein König in ihr und ihr Berather untergegangen wäre. Sie wird „jetzt“ aus der Stadt ausziehen, auf dem Felde wohnen und nach Babel kommen. Dort wird Jahwe sie erretten aus der Hand ihrer Feinde.[9]) — Von einem

1) c. 2,12 f. 2) c. 3. 3) c. 3,12, l. *lĕ-bāmat* LXX. 4) c. 4—c. 5. 5) c. 4,1—3. Jes. 2,2—4. 6) v. 4. 7) v. 5. 8) v. 6—8. 9) v. 9f.

andersartigen „Jetzt“ und einer anders herbeigeführten Wendung redet das Folgende: „jetzt“ sind wider die Tochter Zion viele Völker versammelt, die auf ihre Entweihung lauern. Sie kennen nicht die Gedanken Jahwes. Er will durch das eiserne Horn der Tochter Zion und durch ihre ehernen Klauen viele Völker zermalmen. Sie werden als Jerusalem belagernd beschrieben.[1])

Dann folgt eine messianische Schilderung.[2]) Gott wird die Kinder Israel dahingeben bis auf die Zeit, wo eine Gebärende gebiert und aus dem kleinen Betlehem Ephrata ein Herrscher in Israel ersteht, dessen Ausgänge in der Urzeit liegen. In der Kraft Jahwes wird er weiden und gross sein bis an die Enden der Erde. Der Rest Jakobs wird inmitten vieler Völker dem plötzlich niederfallenden Thau, dem zerreissenden Löwen gleichen. Alsdann werden in Israel beseitigt die Geräthe des Krieges und des Götzendienstes, die Bilder, Steinsäulen und Ascheren. An den Heiden aber, die nicht hören wollen, wird Gott Rache üben in Zorn und Grimm.

Ohne Zusammenhang mit den voranstehenden Verheissungen folgt eine in klagendem Tone gehaltene Strafrede von dem Streite Jahwes mit seinem Volke.[3]) Jahwes Gnadenthaten bei der Begründung des Volksthums Israels in Aegypten und während des Wüstenzugs werden in die Erinnerung gerufen. Umsonst wäre es, wollte man versuchen, durch Opfergaben Jahwes Wohlgefallen zu erlangen. Rechtthun, Liebe, Barmherzigkeit und demüthiger Wandel vor Gott sind dem Menschen kund gemacht als das, was Gott von ihm fordert. Statt dessen aber hat Jahwe zu klagen über die Stadt voll von Frevel, von falschem Mass und Gewicht; ihre Reichen üben Gewaltthat, und ihre Bewohner reden Lüge. Jahwe hat begonnen, sie zu schlagen; er verkündet den Untergang. Der Klage stimmt der Prophet im eigenen Namen zu: Blutvergiessen und Treulosigkeit gehen im Schwange; nur das Böse verrichtet man gut. Der Oberste fordert, der Richter geht auf Geschenk aus, der Grosse redet die Gier seiner Seele.

Mit diesen Klagen und Anklagen steht wieder in keiner Verbindung ein Schlussabschnitt[4]), der in zwei Wenden zer-

---

1) v. 11—14. 2) c. 5. 3) c. 6,1—7,6. 4) c. 7,7—20.

fällt. Das darin redende Ich ist, obgleich es nicht bestimmt bezeichnet wird, offenbar gemeint als die Stimme des Propheten, der sich mit dem Volk identificiert. Im weitern Verlauf redet er das Volk mit „du" an. Er betheuert Vertrauen auf Jahwe und fordert die „Feindin" auf, sich nicht zu freuen: „Wenn ich gefallen, so stehe ich auf, wenn ich weile in Finsterniss, so ist Jahwe mein Licht". Nachdem der Redende den Zorn Jahwes über seine Sünde getragen hat, wird Jahwe seine Sache führen. Die Feindin, welche spricht: „Wo ist Jahwe, dein Gott?" wird ihrerseits zum Zertretenen werden, zum Koth der Gassen. — In einer neuen Wende fordert der Prophet Gott auf, dass er sein Volk weide, das einsam im Walde mitten im Fruchtgefild wohnt. Jahwe antwortet, dass er das Volk Wunder schauen lassen werde wie beim Auszug aus Aegypten. Sehen sollen es die Völker und beschämt werden. Sie werden sich fürchten vor Jahwe, der dem Reste seines Volkes die Sünde vergeben und die den Vätern in der Vorzeit zugeschworene Treue halten wird.

§ 134. 3.

Die vier grossen, wieder in kleine Abschnitte zerfallenden Gruppen des Buches [1]) stehen lose neben einander. Nur zwischen der ersten und zweiten besteht eine Verbindung durch ein „und" [2]), das aber in der gleichlautenden Jesaja-Stelle, ohne einen Zusammenhang zu bewirken, an einem völlig neuen Anfang steht und ebenso im Buche Micha nicht nothwendig auf eine ursprüngliche Verbindung mit dem Vorhergehenden verweist. Es ist demnach berechtigt, jeden der vier Abschnitte unabhängig von den andern auf seine Herkunft zu prüfen. Nachdem man zuerst an der Abfassung des dritten und vierten Theiles durch Micha gezweifelt und beide in die Zeit des Königs Manasse [3]), später den vierten [4]) als einen besondern in die exilische Zeit verlegt hatte, ist neuerdings auch der zweite dem Propheten Micha abgesprochen und als

1) c. 1—c. 3; c. 4—c. 5; c. 6,1—7,6; c. 7,7—20.
2) c. 4,1. 3) Ewald.
4) Wellhausen (zuerst in Bleek's Einleitung [4]); vgl. Vatke, Religion, S. 463.

späterer Zusatz, speciell als nachexilischer mit Ueberarbeitungen von zweiter nachexilischer Hand, angesehen worden.[1])

Dass der erste Redecomplex[2]) von Micha herrührt, ist gesichert durch das Citat seines Schlusses als eines von dem Propheten Micha unter Hiskia gesprochenen Wortes im Buche Jeremia. Dieser Theil bekundet bis auf eine kleine dem Zusammenhang fremde, ihrem Inhalt nach aber möglicher Weise von Micha herrührende Einschaltung[3]) seine Einheitlichkeit durch die Voraussetzung der gleichen Verhältnisse. Die sofort im Anfang beginnende Ankündigung des Gerichtes über Samarien und Juda wird erst durch die am Schluss des Ganzen stehende Weissagung des Untergangs für Jerusalem abgeschlossen. Unverkennbar werden die Zustände der Jesajanischen Zeit beschrieben. Die ausführlich geschilderte Flucht vor einem von Norden bis an das Thor Jerusalems vorrückenden Feinde ist die Flucht vor den Assyrern.

Dieser Theil trägt stilistisch ein einheitliches Gepräge: nur andeutende, desshalb vielfach dunkle Angabe der Ereignisse und ebenso kurze, aber durch concrete Züge eindrucksvoll gestaltete Charakterisierung der davon Betroffenen, alles in losen Gruppen zusammengefasst, ohne Verbindung oder Entwickelung. In der Sprache dieses Theiles macht sich mehrfach Vorliebe für Wortspiele geltend, in Anspielungen auf Ortsnamen und Wiederaufnahme eines Wortes in gewendeter Bedeutung. Aehnliches — aber nicht in dem Masse gehäuft wie bei Micha — findet sich bei dem zeitgenössischen Jesaja, seltener bei spätern Propheten.

Mit der Rüge politischer Verirrungen befasst sich der vom Lande stammende Micha nicht, wie es der in der Haupt-

1) Stade, zustimmend Cornill; ebenfalls für spätere Zeiten, mit einigen Beschränkungen (c. 4,14; 5,9—13), Wellhausen und ebenso neuerdings Nowack (der noch c. 4,9. 10a zu den echten Stücken rechnet).

2) c. 1—c. 3.

3) c. 2,12f. s. oben S. 519f.; da wir dieser Stelle aber in anderm Zusammenhang Michas einen Platz nicht anzuweisen vermögen, spricht die Wahrscheinlichkeit für eine jüngere Interpolation, s. Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, S. 217ff., dessen für diesen Fall richtige Erwägungen indessen kaum zu einem allgemeinen Grundsatz gemacht werden dürfen. Dass die Stelle das Exil voraussetze (Wellhausen, Nowack u. A.), kann ich nicht finden.

stadt und in der Nähe des Hofes lebende Jesaja thut. Micha berührt in seinen Strafworten nur sittliche und religiöse Mängel. Er tritt hauptsächlich für die Bedrückten im Volk ein, die unter der Ungerechtigkeit und Habsucht der Grossen zu leiden haben. Den Hauptstädten beider Reiche, Samarien und Jerusalem, ist er gram, weil sie das Land verderbt haben, weil sie geradezu „die Sünde" des Landes genannt werden können. Desshalb denkt Micha die gottlosen Städte in Zukunft hinweggetilgt vom Erdboden; sie sollen beide zu Feld werden.

Sprache und Inhalt erwecken in ihrer ausdrucksvollen Kürze, in dem Mangel jedes Einsetzens gemüthvoller Theilnahme an den Sündern — nur über die Zerstörung selbst bricht der Prophet in Klage aus[1]) — den Eindruck eines strengen und hohen Charakters. Als solcher stellt der Prophet sich den Sehern und Wahrsagern gegenüber mit den Worten: „Ich aber bin voll von Kraft mit dem Geiste Jahwes und von Recht und Stärke, zu verkünden an Jakob seine Sünde und an Israel seine Uebertretung". [2])

§ 135. 4.

Die zweite Gruppe von Aussprüchen, deren Inhalt im wesentlichen verheissend ist[3]), lässt sich keinenfalls als im Zusammenhang geschrieben denken. Trotzdem haben unbefangene Beurtheiler geglaubt, die einzelnen Stücke aus verschiedenen Zeiten ein und desselben Propheten, und zwar Michas, verstehen zu können[4]); andere haben wenigstens eine von Micha herrührende Grundlage angenommen.[5]) Unterscheidet man in dem Ganzen Bestandtheile verschiedener Herkunft, so bleibt doch noch sehr unsicher, wie man die einzelnen Abschnitte auf verschiedene Verfasser vertheilen soll.

Die Verheissung der Erhöhung des Berges Zion am Anfang[6]), die sich bis auf den Schlussvers auch im Buche Jesaja findet[7]), ist im Buche Micha nur gezwungen mit dem Folgenden in Verbindung gesetzt. Es ist dies daraus erklärt worden, dass wir es hier und ebenso auch bei Jesaja mit einem Citat

---

1) c. 1,8. 2) c. 3,8. 3) c. 4—c. 5.

4) So Kleinert, Ryssel, Orelli, Wildeboer (dieser mit Bedenken gegen c. 4,6—8. 11—13 [9—14]; 5,9—14 [deutsche Ausg., S. 155]).

5) Kuenen. 6) c. 4,1—4. 7) Vgl. oben S. 340 ff.

aus einem ältern Propheten zu thun hätten. Von der Annahme eines Citates bei dem Propheten Jesaja glaubten wir absehen zu müssen. Dann liegt keine Veranlassung vor, bei Micha an eine Entlehnung zu denken aus einem Propheten, welcher uns verloren gegangen wäre; wohl aber könnte etwa die Stelle von Jesaja verfasst und bei Micha seinerseits ein Citat sein. Sie könnte bei ihm der Drohung gegen den Zion, die unmittelbar vorhergeht, in gegensätzlicher Weise entsprechen, obgleich die Anreihung der Verheissung an die Drohung allerdings ganz lose ist.

Von dem Verfasser der nächstfolgenden Aussagen im Buche Micha ist die Verheissung für den Berg des Hauses Gottes gewiss nicht, weil sich an diese das unmittelbar Folgende [1]) wohl anlehnt, aber doch nicht in der Art einer Fortsetzung sondern wie eine Anknüpfung an einen fremden Spruch, der als Text benutzt wird. Den überleitenden Gedanken bildet die Begründung für die endzeitliche Verherrlichung des Berges Zion, dass nämlich, während alle Völker im Namen ihres Gottes wandeln, Israel für immer und ewig im Namen seines Gottes wandle, dass also der Gottesdienst, welcher bei ihm besteht, ein unvergänglicher sein werde. Irgendein Zug, der deutlich für Micha oder seine Zeit spräche, findet sich in den zunächst folgenden Verheissungsworten nicht, aber auch nichts, was geradezu gegen diese Herkunft entschiede. Micha konnte nach der Zerstörung Ephraims gewiss von den Lahmen, Zerstreuten, übel Behandelten und Weggeführten des Gottesvolkes sprechen, von deren Sammlung durch Jahwe hier die Rede ist. Ohne Zweifel aber kann nur eines von den beiden Stücken, entweder die Verheissung für den Zion [2]) oder ihre Fortsetzung [3]), Micha zum Verfasser haben; oder auch keines von beiden gehört ihm an.

Dass Micha ein Jesajanisches Wort, das im Buche Jesaja nur in fremdartigen Zusammenhang gerathen wäre, citiere, ist nicht undenkbar; es ist nicht unbedingt dagegen entscheidend, dass im Buche Micha dies Wort vollständiger und correcter erhalten ist als bei Jesaja. Wahrscheinlich allerdings ist ein solches Citat aus einem zeitgenössischen Pro-

1) c. 4,5—7. 2) c. 4,1—4. 3) c. 4,5—7.

pheten nicht. Mit mindestens dem selben Rechte wie für Jesajanisch kann man das Wort auch für von Micha herrührend ansehen, indem man dann das Folgende ihm abspricht. Jedenfalls indessen steht dies Wort ebensowenig bei Micha in seiner ursprünglichen Verbindung als bei Jesaja; denn der Anfang mit „und“, der bei Jesaja, wo keinerlei Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht, ganz unberechtigt ist, stellt auch bei Micha nur einen unzureichenden gegensätzlichen Anschluss an das Voranstehende her.

Gegen die Annahme aber, dass diese Verheissung überhaupt der Zeit Michas und Jesajas angehöre, weiss ich keine überzeugende Einwendung.[1]) Eine bestimmte Entscheidung über die Herkunft zu fällen, ist ebensowenig aus den Beobachtungen für das Buch Micha als aus denen für das Buch Jesaja möglich. Wenn dies Stück von Micha herrührt, müsste es für sich cursiert haben und könnte so, vielleicht schon früh, auch unter Aussprüche des gleichzeitigen Propheten Jesaja gerathen sein. Ebenso kann eine Jesaja-Stelle durch spätere Herausgeber dem Buche Micha einverleibt worden sein.

Deutlich rührt die sogleich nach der Fortsetzung der Verheissung für den Berg Zion unvermittelt einsetzende Anrede an den Herdenthurm, den Hügel der Tochter Zion, zu welchem die frühere Herrschaft, das Königthum der Tochter Jerusalem, kommen soll[2]), nicht von Micha her. Das Wort stammt aus der exilischen oder auch aus der ersten nachexilischen Zeit; denn die Bezeichnung als Herdenthurm setzt voraus, dass nur ein solcher noch in Jerusalem übrig ist, und die Erwähnung der „frühern“ Herrschaft, dass Jerusalem jetzt ein Königthum nicht besitzt.

Von dieser Aussage an finden sich in den zunächst folgenden Verheissungen[3]) Unebenheiten, welche die Herleitung des Ganzen dieser Gruppe von Micha und überhaupt von einer Hand doch wohl unmöglich machen. In den verschiedenen „Jetzt“, durch welche die einzelnen Aussagen markiert werden, sind mindestens zwei Situationen vorausgesetzt, die sich nicht vereinbaren lassen. Eine erste Schilderung[4]) stellt den Auszug der Tochter Zion aus der Stadt, ihr Wohnen auf dem Felde,

1) S. oben S. 342. 2) c. 4,8. 3) c. 4,9—14. 4) c. 4,9f.

ihr Kommen nach Babel als „jetzt“ bevorstehend dar. Der folgende Abschnitt[1]) denkt Zion „jetzt“ belagert von vielen Völkern; sie sollen aber durch Zion zermalmt werden. Es ist wenig wahrscheinlich, dass der selbe Prophet in seiner Anschauung von dem Schicksal, das der Stadt Jerusalem demnächst bevorstehe, so wechseln sollte; jedenfalls müssten bei der Annahme eines Verfassers die beiden Darstellungen Reden angehören, zwischen welchen ein beträchtlicher zeitlicher Abstand anzusetzen wäre. Die zweite Erwartung stimmt, obgleich hier nicht die Assyrer sondern „viele Völker“ genannt werden, etwa überein mit der Jesajas zur Zeit der drohenden Belagerung durch Sanherib. Da aber Micha die Strafpredigt, welche am Anfang der nach ihm genannten Schrift steht, mit der bestimmten Drohung vom Untergang Jerusalems und seines Tempels geschlossen hat, ist es mindestens wenig wahrscheinlich, dass er daneben jene Erwartung ausgesprochen haben sollte, die Völker würden bei einer Belagerung Jerusalems durch Zion zermalmt werden. Eher rührt dies Stück von einem Zeitgenossen Michas her, vielleicht auch von einem Spätern, der damit auf eine der nachmaligen Belagerungen oder Bedrohungen Jerusalems Bezug genommen hätte.

In der Verkündigung, welche der Aussage von der Belagerung Jerusalems voransteht[2]), befremdet für die Zeit Michas das Kommen der Tochter Zion nach Babel. An eine Gefangenhaltung Judas durch die Babylonier konnte in der Periode der assyrischen Herrschaft nicht gedacht werden; dass „Babel“ gebraucht werde als Bezeichnung des assyrischen Reiches, weil dieses der Erbe des ältern babylonischen war, ist nicht unmöglich, immerhin aber sehr unwahrscheinlich. Wenn man das entbehrliche Wort vom „Kommen nach Babel“ ausscheidet, so könnte die übrige Verkündigung etwa von Micha herrühren[3]); andernfalls müsste dies Stück aus der chaldäischen Periode sein, etwa aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, wenn nämlich der König, der als vorhanden vorausgesetzt wird, ein irdischer ist. Wahrscheinlicher ist mit dem König und Rathgeber, auf dessen Hilfe verwiesen wird, Jahwe gemeint, und die Stelle wird dann wohl exilisch, also nur

1) c. 4,11—13. 2) c. 4,9f. 3) So Nowack.

in der Angabe der schliesslichen Errettung eine Weissagung sein.

An die zunächst folgende Aussage von der Vernichtung eines Belagerungsheeres schliesst sich ein einzelner mit einem neuen „jetzt“ beginnender Vers[1]), der mit jener Stelle die Vorstellung einer Belagerung gemein hat, aber nicht ihre Fortsetzung sein kann, da Israel sich hier wieder in der Erniedrigung befindet: seinem Richter schlägt man mit dem Stab auf die Backe. Zugehörigkeit zu einem der andern voranstehenden Stücke ist ebenfalls nicht zu erkennen. Es könnte hier aber wohl eine isolierte Aussage Michas[2]) erhalten sein, die etwa von einem der überarbeitenden Herausgeber als Parallelstelle des unmittelbar Vorhergehenden daneben gesetzt worden wäre.

In den noch weiter folgenden Partieen der endzeitlichen Verkündigungen[3]) sind — von Einzelheiten des Textes abgesehen — so starke Dissonanzen wie in den frühern Stücken nicht zu erkennen, auch nichts, was unbedingt gegen die Herkunft von Micha spräche. Nur von Assur als der bestehenden Weltmacht ist die Rede. Dass Betlehem erst später auf Grund einer Verwechselung den hier gebrauchten Beinamen Ephrata[4]) erhalten habe, ist keineswegs ausgemacht; überdies gehört der Doppelname Betlehem Ephrata wahrscheinlich nicht dem ursprünglichen Text an, der nach der Septuaginta gelautet zu haben scheint: „Bet-Ephrata“ oder besser „Bet-Ephrat“. Die gegen den Schluss des Abschnittes gegebene Verheissung der Ausrottung von Mazzeben und Ascheren in der Endzeit[5]) ist für Micha nicht unmöglich; denn wir wissen nicht, dass zu seiner Zeit auch die Propheten diese Gottheitszeichen noch nicht missbilligten. Wenn eine Jesaja-Stelle von einer Mazzeba für Jahwe in Aegypten redet[6]), so ist diese Schilderung, die kaum im eigentlichen Sinne verstanden sein will, eine Anbequemung an die ägyptische Art der Gottesverehrung in Obelisken.

Die Verheissung eines Regenten aus dem Gau Bet-Ephrat, welcher weiden wird in der Herrlichkeit des Namens Jahwes, seines Gottes, und gross sein wird bis an die Enden der Erde[7]), lässt sich vereinbaren mit der Erwartung von der Stellung

1) c. 4,14. 2) So Wellhausen, Nowack. 3) c. 5. 4) c. 5,1.
5) c. 5,12 f. 6) Jes. 19,19. 7) c. 5,1—3.

des Berges des Hauses Jahwes[1]) als des Mittelpunktes für viele Völker. Die zweite dieser Verheissungen kann die unmittelbare Fortsetzung der ersten sein. Dem Berge des Hauses Jahwes zu Jerusalem ist dann als anderer begnadeter Ort Bet-Ephrat an die Seite gestellt. In diesen beiden Stücken kann am ehesten dem Propheten Micha Angehörendes erkannt werden; aber mit irgendwelcher Sicherheit lässt sich diese Herkunft allerdings nicht behaupten, und die im engern Sinne messianische Verheissung ist schwerlich aus einem Gusse.[2]) In der Grundlage derselben hat die Angabe, dass die Herkunft des messianischen Herrschers den Tagen der Urzeit angehöre, Bedenken gegen die Abfassung durch Micha erweckt. Es ist aber doch fraglich, ob nicht schon im achten Jahrhundert die Zeit Davids oder Isais als unvordenkliche Vergangenheit erscheinen konnte.

Was als Fortsetzung der Messiasverheissung gesagt wird von der Bewahrung vor Assur durch sieben Hirten oder acht Fürsten[3]), und weiterhin die Verheissung des Sieges über die Völker für den Rest Jakobs[4]) steht schwerlich mit der Aussage über den Davididen der Zukunft in einem ursprünglichen Zusammenhang. Wohl aber könnte sich die Verkündigung von der Ausrottung alles dessen, was Jahwe missfällt in seinem Volke, die den Schluss der eigentlich verheissenden Darstellung bildet[5]), unmittelbar an die Aussage über den Messias angeschlossen haben. Die an letzter Stelle noch gegebene Bedrohung der Völker mit dem Zorne Jahwes[6]) ist dagegen gewiss ein Anhang. Der hier ausgesprochene Gedanke, dass die Völker „nicht hören wollen“, beruht auf der Vorstellung, dass Jahwe auch den Völkern seinen Willen offenbart hat oder offenbaren wird, und gehört sicher einer viel spätern Zeit als dem achten Jahrhundert an.

Sind die beiden Stücke, die Verheissung an den Berg des Hauses Jahwes und in ihrer Grundlage die vom Messias, dem Propheten Micha zuzusprechen, so wird auch der Anschluss des ersten dieser Stücke an die Drohrede nicht unrichtig die Ge-

1) c. 4,1—4.

2) Der zwischen c. 5,1 und v. 3 störende v. 2 scheint eine spätere Einschaltung zu sein.

3) c. 5,4f. 4) c. 5,6—8. 5) c. 5,9—13. 6) v. 14.

dankenverbindung des Propheten wiedergeben, obgleich die unvermittelte Folge zweifellos nicht den ursprünglichen Zusammenhang der mündlichen Predigt Michas darstellt. Beide verheissenden Stellen schildern einen in der Endzeit eintretenden Gegensatz zu der Drohung des Untergangs für Jerusalem, womit die Strafpredigt geschlossen hatte. Was zwischen beiden steht, ist von späterer Hand, wahrscheinlich von mehreren, eingeschaltet worden. Die völlig isolierte Aussage: „Und du Herdenthurm“ [1]) ist ein Gegenstück zu der mit „Und du Bet-Ephrat“ beginnenden Verheissung. Ist jene exilisch oder nachexilisch und diese von Micha, so haben wir es in der ersten wohl mit einer als Parallele beigeschriebenen Glosse zu thun, die in den Text kam, ehe die Stücke [2]) aufgenommen wurden, welche jetzt dazwischen stehen. Ebenso wurde die messianische Stelle durch später Eingeschobenes abgetrennt von der Verheissung der Beseitigung des Widergöttlichen, wenn wirklich diese als Fortsetzung jener gelten darf.

§ 136. 5.

Die Gruppe von Strafworten, welche auf die Verheissungen folgt [3]), befremdet an dieser Stelle. Mit dem Vorausgehenden waren wir am Schluss einer Entwickelung angelangt. Es wäre freilich möglich, dass zu Reden, die einst mit Verheissungen abschlossen, später Strafworte hinzugefügt wurden, welche dem Verfasser oder einem der Verfasser der frühern Abschnitte angehörten. In den neuen rügenden Partieen steht nichts, was unbedingt auf die Zeit Michas nicht passte. Es ist aber nicht zu verkennen, dass dieser Theil einen wesentlich andern Charakter trägt als die Strafpredigt am Anfang des Buches. Dass von einer Unterscheidung Israels und Judas nichts vorkommt, liesse sich freilich erklären aus Michas späterer Lebenszeit. Die in der ersten Gruppe des Buches Micha getadelten drei Stände: Richter, Propheten, Priester fehlen in dem neuen Theil oder werden doch nur nebenbei erwähnt; das Volk als Ganzes wird getadelt, die „Stadt“ mit ihren Reichen und ihren Einwohnern überhaupt. Nur vereinzelt wird genannt der Fürst, der Richter und der Grosse. Die Sünden der Gesamt-

---

1) c. 4,8. 2) c. 4,9 f.; v. 11—13 und v. 14. 3) c. 6,1—7,6.

heit erscheinen hier gesteigert gegenüber der ersten Strafrede. Auch diese Verschiedenheiten lassen sich aus einem Wechsel der Verhältnisse in Michas Lebenszeit verstehen. Er kann sehr wohl noch unter Manasse aufgetreten sein, auf dessen gottlose Zeit jene Darstellung gut passen würde. Aber die Art der Rüge ist ganz anders hier als in der ersten Strafpredigt; sie ist weicher gehalten, mehr elegisch. Die Kraft des Strafwortes, die Gedrungenheit des Ausdruckes, die wir dort fanden, fehlt hier. Der Prophet redet nicht wie dort in der unnahbaren Erhabenheit eines in Gottes Namen auftretenden Predigers, sondern bringt seine Rüge dem Volke näher. Er kleidet sie am Anfang in die Form einer Zwiesprache zwischen Gott und dem Volke. Weiterhin ruft er ein Wehe aus nicht über die Sünder sondern über sich selbst, weil er seine Volksgenossen als Sünder erfindet. Diese Art der Rede ist von der Michas so sehr verschieden, dass er als Verfasser nicht anzusehen sein wird.[1]) Es ist schon von Andern auf die Verwandtschaft in der Darstellungsweise dieser Rügen mit der Jeremias aufmerksam gemacht worden. Von Jeremia ist Micha dagegen in der Strafpredigt am Anfang seiner Schrift sehr verschieden. Uebrigens ist es zweifelhaft, ob der zweite strafende Theil einem einzigen Verfasser angehört.[2])

Am sichersten ist die Herkunft von Micha abzulehnen für den letzten Abschnitt des Buches.[3]) Die „Feindin", welche in einer ersten Wende aufgefordert wird, sich nicht zu freuen über den Fall des Volkes, in dessen Namen der Prophet redet, muss eine Macht sein, die den Sieg über Israel errungen hat. Da sie als Femininum angeredet ist, so ist an eine Stadt zu denken. Gewiss ist Babel gemeint. Die Schilderung der Wiederherstellung des Volkes setzt dessen Zerstreuung voraus. Alles passt auf die Zeit des Exils. In einer zweiten

1) Ebenso König (über c. 6,1—7,7); dagegen Kleinert, Orelli, Wildeboer für die Echtheit.

2) Wellhausen zerlegt ihn in drei Theile, für die er verschiedene Herkunft anzunehmen geneigt ist (c. 6,1—8; v. 9—16; c. 7,1—6), und lehnt für den ersten die Abfassung durch Micha nicht unbedingt ab, ebenso Nowack.

3) c. 7,7—20. Bedenken hat hier auch Wildeboer; nach König v. 8—20 aus dem Ende der Strafzeit des Exils.

Wende dieses Abschnittes[1]) erinnert die staunende Scheu, womit die Völker das Erlösungswerk Jahwes für den „Rest seines Erbes“ beobachten, an Erwartungen des grossen exilischen Propheten im Buche Jesaja. Das „einsam im Walde“ wohnende Volk kann nur das nachexilische Israel sein, also ist die zweite Wende ein besonderes, jüngeres Stück.[2])

§ 137. 6.

Nur ein Theil der nach Micha genannten Schrift scheint wirklich von ihm herzurühren. In vorexilischer, exilischer und noch in nachexilischer Zeit sind Erweiterungen hinzugekommen. Das Urtheil über die verschiedenen Bestandtheile muss aber mit Zurückhaltung ausgesprochen werden; denn der zweifellos echte erste Theil ist an Umfang zu gering, um auf Grund einer Vergleichung mit solcher Sicherheit, wie wir es in dem Buche des Zeitgenossen Michas Jesaja thun können, andere Stücke dem Propheten abzusprechen.

Die Entstehung der uns vorliegenden, jedenfalls irgendwie von verschiedenen Händen componierten Schrift ist sehr dunkel.

Das freilich wäre an sich leicht zu begreifen, dass ein späterer Herausgeber der ersten Strafrede die Verheissung — falls der sie bietende Theil in seinem ganzen Umfang nicht von Micha herrühren sollte — hinzugefügt hätte, weil er ohne Verheissung eine Prophetenschrift nicht denken konnte. Der verheissende Theil hat aber auf jeden Fall, mag er nun einzelne Aussagen Michas enthalten oder nicht, einen complicierten Entwickelungsprocess durchgemacht, bis er seine gegenwärtige Gestalt erhielt.

Dagegen ist von vornherein die Hinzufügung des zweiten strafenden Theiles und des von diesem wieder zu sondernden Schlusses schwer zu erklären. Mit der Verheissung

---

1) v. 14—20 (oder auch v. 11—20).

2) Gegen nachexilische Zeit des ganzen Abschnittes v. 7—20, woran Wellhausen (mit Giesebrecht) neuerdings denkt (ebenso Nowack), scheint doch die „Feindin“ zu sprechen. Wäre damit nicht die wirkliche Stadt Babel als gegenwärtig herrschende sondern Babel als Typus der spätern Weltmacht gemeint, so müsste es zur Verdeutlichung des Femininums genannt sein; eine über Babylonien (Assur) hinausreichende Diaspora (v. 12) gab es seit dem Untergang Jerusalems unter Nebukadnezar.

war die Schrift abgerundet und bedurfte keiner Vervollständigung. Möglich wäre es, dass lediglich der Anfang der zweiten Strafpredigt mit „höret“ [1]), der sich in einer neuen Wende derselben wiederholt [2]), Veranlassung gab, eine namenlose Rolle an eine ältere Schrift Micha anzuhängen, in deren Strafworten dreimal ein Absatz mit „höret“ beginnt [3]), deren letzter Absatz mit den Worten „nicht hören“ schliesst. [4]) Die Formel mit „höret“ muss den spätern Sammlern gewissermassen als Stichwort für Micha gegolten haben; ein Herausgeber des Königsbuches hat sie auch zu den Worten des andern Propheten Micha, des Sohnes Jimlas, hinzugefügt. [5])

Die zweite Gruppe von Strafworten in der Schrift Micha [6]) wurde wohl erst angehängt, nachdem der Schluss dieser Gruppe — sie hat jetzt gar kein Finale — verdrängt worden war durch den selbständigen Schlussabschnitt [7]), den man aufnahm, um diese Drohworte des Trostes nicht entbehren zu lassen.

Siebentes Capitel.

Nahum.

1. § 138.

Der Verfasser einer kleinen Schrift, die ein einziges gegen Ninive gerichtetes Orakel enthält, wird in der Ueberschrift bezeichnet als Nahum der Elkoschit. Eine späte Tradition nennt sein Grab in einem seit dem sechzehnten Jahrhundert n. Chr. erwähnten Ort Elkusch in Mesopotamien. Die Schrift des Propheten verweist aber nicht auf seinen Aufenthalt unter den Deportierten Ephraims, und jene Tradition ist

Literatur zu Capitel 7: Hermann Gunkel, Nahum 1, ZAW. XIII, 1893, S. 223—244. — Adolf Billerbeck und Alfred Jeremias, Der Untergang Nineveh's und die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch, in Delitzschs und Haupts Beiträgen zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, Bd. III, Hft. 1, 1895, S. 87—188.

Commentar s. zu § 130.

---

1) c. 6,1. 2) c. 6,9. 3) c. 1,2; 3,1. 9. So Cornill. 4) c. 5,14.
5) I Kön. 22,28. 6) c. 6,1—7,6. 7) c. 7,7—20.

wohl nur aus der Aehnlichkeit eines mesopotamischen Ortsnamens entstanden. Man hat andererseits das von Hieronymus als ein galiläisches Dorf genannte Elcesi als den Ort des Propheten gedacht. Jedenfalls wäre Nahum nur von dort gebürtig gewesen; er lebte gewiss in Juda, da er nur von diesem, nicht von Ephraim oder den Bewohnern des alten Reiches Ephraim redet. Desshalb mag es richtiger sein, Elkosch mit einem Ort Elkesei bei Begabar, d. i. Betogabra oder Eleutheropolis im Süden Judäas, zu identificieren, den die dem Epiphanius zugeschriebene Schrift *De vitis prophetarum* als den Geburtsort Nahums nennt.[1])

Das Orakel Nahums muss entstanden sein zu der Zeit, als Assyrien für Juda bedrohlich war. An Juda wird die Aufforderung gerichtet, in Frieden seine Feste zu feiern; denn nicht mehr wird über es der Verderber hinziehen, der vielmehr vollständig zu Grunde gerichtet ist.[2]) Diese Aussage könnte man — wenn sie der ursprünglichen Prophetenschrift angehört — deuten auf die Abwendung der von Sanherib unternommenen Belagerung Jerusalems. Aber nach der sonst in dieser Schrift angenommenen Situation wird — immer unter der Voraussetzung, dass jene Stelle wirklich dem Propheten Nahum angehört — das Zugrundegerichtetsein des Verderbers vielmehr zu verstehen sein als ein weissagender Ausspruch über das, was dem prophetischen Blick als abgeschlossene Thatsache galt, also von dem weiterhin als bevorstehend geschilderten Untergang Ninives.[3]) Der Prophet kann nämlich nicht, wie man früher nach jener Stelle vermuthet hat, unmittelbar nach der Invasion Sanheribs (701 v. Chr.) geschrieben haben, da seine Aussage über die Einnahme No-Amons[4]), nach Andern noch mehr die Drohung des bevorstehenden

---

1) Nestle, Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins I, 1878, S. 222ff., so auch Nowack.

2) c. 2,1.

3) c. 1,9 ist die Bedrängniss, die nicht zweimal erstehen soll, nicht die Judas unter Sanherib (Kuenen u. A.) sondern die Ninives oder, wenn c. 1,2—2,1 und c. 2,3 nicht dem Propheten Nahum angehören sollten, etwa anderer Feinde Israels; denn offenbar sind angeredet nicht die Judäer sondern die v. 8 genannten Feinde Jahwes (Hitzig, Wellhausen).

4) c. 3,8ff.

Untergangs Ninives, auf bedeutend spätere Zeit verweist. Nahum gehört darnach jedenfalls der Zeit nach dem Jahre 663 v. Chr. an.

2. § 139.

Die Schrift zerfällt in drei Abschnitte. Der erste[1]) schildert, ohne eine bestimmte geschichtliche oder locale Beziehung, Gott als den rächenden, vor dessen Zorne niemand bestehen kann. Jahwe macht seinen Widersachern auf einmal den Garaus, sodass nicht zweimal Bedrängniss entsteht. Dann wendet sich die Rede gegen ein bestimmtes „Du", aus dem hervorgegangen ist der wider Jahwe Böses Denkende, Verderben Beschliessende. Dafür will Jahwe den Angeredeten so demüthigen, dass er nicht weiter gedemüthigt zu werden braucht. Die Anrede wendet sich — wenn dieser Abschnitt dem Propheten Nahum angehört — offenbar an Assur, das aber nicht genannt wird. Auch Ninive, das die wohl erst später hinzugefügte Ueberschrift des Buches: „Ausspruch über Ninive" sofort einführt, wird erst im weitern Verlauf der Schrift als Gegenstand der Bedrohung mit Namen genannt.[2]) Die allgemein gehaltene Schilderung am Anfang schliesst mit der Angabe, dass nach Juda die Freudenbotschaft von dem Untergang der Jahwe feindlichen Macht gelangt.

Diese feindliche Macht wird in einer zweiten Wende[3]) aufgefordert, sich in Kriegsbereitschaft zu setzen; denn ein Heer mit Schild und Wurfgeschoss zieht heran, dessen Wagen den Blitzen gleich daherjagen. Vor ihm öffnen sich die Thore an den Strömen, und Bestürzung dringt in den Palast. Ohne sich halten zu lassen, flüchten Alle aus Ninive, und seine Schätze fallen der Plünderung anheim.

Dieser Untergang wird in einer dritten Wende[4]) dargestellt als die gerechte Strafe für die Stadt, die voll Blutschuld, Lüge und Raub war. Die Verführerin der Reiche wird schimpflich blossgestellt werden. Keiner findet sich, der sie trösten möchte. Ninive geht unter wie No-Amon; denn

1) 1,2—2,1.

2) Zuerst c. 2,9. Zu dem Suffix in *mĕkômāh* c. 1,8 s. Buhl, ZAW. V, 1885, S. 181.

3) c. 2,2—14. 4) c. 3.

es ist nicht besser als dieses, das an den Nilarmen wohnte, rings vom Wasser umgeben, als eine Feste des Stromes, und ein Strom war seine Mauer. So wird auch Ninive gebrochen in all seiner Pracht. Dieser Untergang ist nicht zu lindern, und Alle, die davon hören, klatschen darob in die Hände; „denn über wen wäre nicht ergangen deine Bosheit immerdar".

§ 140. 3.

Die Schrift Nahum ist abgerundet und mit wenigen Ausnahmen, wo der Gedankengang unklar bleibt, gut gegliedert. Nur an einzelnen Punkten lässt sich an eine Unterbrechung des Zusammenhangs durch kleine, spätere Einschaltungen denken.[1]) Man hat den ersten Abschnitt wegen seiner allgemeinen Haltung dem Propheten Nahum abgesprochen und als einen nachprophetischen Psalm angesehen, der ohne Beziehung auf bestimmte Zeitverhältnisse das Endgericht schildere.[2]) Die allgemeine Haltung dieses Abschnittes, der Ninive und die Assyrer nicht nennt, ist allerdings auffallend; aber die in den zwei andern Wenden folgende Bedrohung Ninives wird durch die erste gut eingeleitet und würde ohne sie des Anfangs entbehren.[3]) Auch lassen sich Beziehungen auf den Assyrer in dem Feinde des ersten Abschnittes annehmen.

Die einzige umfangreichere Aussage, welche die Dar-

---

1) Nach Wellhausen c. 1,13; 2,1. 3, wo die Anrede an Assur oder Ninive durch Anrede an Juda oder Jerusalem und eine Beziehung auf Jakob, d. i. Juda, unterbrochen wird. Störend und entbehrlich ist allerdings c. 1,13 zwischen der Anrede an Assur in v. 11 f. und v. 14; dagegen ist die Anrede an Juda c. 2,1 durch den „Freudenboten" motiviert. Auch ist nicht befremdlich, dass darnach v. 2 das von Assur gemeinte „Du" aus dem vorhergehenden Zusammenhang wieder aufgenommen wird. C. 2,3 ist insofern störend, als das Suffix in *gibbôrêhû* v. 4 sich am einfachsten auf v. 2 zurückbezieht (Wellhausen); v. 3 ist aber vielleicht vor v. 2 zu stellen (Gunkel).

2) Nach Gunkel, dem Nowack zustimmt, c. 1,2—14 und c. 2,1. 3. Gunkel reconstruiert diesen Abschnitt als ein alphabetisches Gedicht, was nur mit vielen Aenderungen gelingt.

3) Kann dieser Abschnitt seiner Form wegen, so wie er vorliegt, nicht von Nahum sein, so müsste man mit Wellhausen (Aufl. 3) Ueberarbeitung durch einen Spätern annehmen.

stellung einigermassen unterbricht, sich aber aus dem Zusammenhang nicht lösen lässt, ist die Digression über den Untergang des stolzen und festen No-Amons. Sie ist auf den Eindruck bei den Zeitgenossen berechnet, welche diese Katastrophe kürzlich vernommen haben müssen.

Hier allein findet sich eine ausdrückliche Beziehung auf bestimmte Zeitverhältnisse. Sonst wendet der Prophet alle Kunst der Rede nur an das grandios und zugleich realistisch ausgeführte, aber doch nicht mit historischer Grundierung angelegte Gemälde der Herrlichkeit Ninives und der Katastrophe, die sie vernichten wird. Die Farben dieses Bildes wirken durch Kraft und Contrast. Der Verfasser beschreibt mit grösserer Anschaulichkeit als die meisten andern alttestamentlichen Schriftsteller. Er zeichnet das Concrete mit so speciellen Zügen, dass unserer Unkenntniss des Sachverhaltes leider an einigen Stellen das Verständniss unmöglich geworden ist. Gleich der Schilderung ist auch die Wahl des Ausdruckes und das Spiel der Gedanken vielfach künstlerisch und geistvoll, so die verschiedenen Wendungen in der Beschreibung der Heuschrecken: ihre Vernichtung durch Feuer, ihre Menge, ihr plötzliches Verschwinden bieten Bilder wechselnder Bedeutung dar.

Die Schrift Nahums macht in ihrer künstlerischen Form vorwiegend den Eindruck der schriftstellerischen Eleganz. Stilistisch ist sie eines der vorzüglichsten Stücke des Alten Testamentes. Sie ist poetisch im Ausdruck, weniger im Gedanken. Ihr einziger theologischer Gedanke ist der von der Rache Jahwes. Er wirkt nicht ergreifend, da für Ninive irgendwelches Interesse nicht erweckt wird. Der gesamte Eindruck beruht auf dem Gegensatz der Macht und des Falles Ninives. Auch für Juda wird die Theilnahme des Lesers kaum in Anspruch genommen. Das durch den Sturz Ninives beseitigte Joch Judas [1]), die wieder gebotene Möglichkeit, Feste zu feiern und Gelübde zu bezahlen [2]), und die Wiederherstellung der Hoheit Israels und Jakobs [3]) — Stellen, von denen wenigstens die erste eine Interpolation zu sein scheint — sind die einzigen Beziehungen auf das Volk Gottes. Im übrigen wird das Er-

1) c. 1,13. 2) c. 2,1. 3) c. 2,3.

lösende des Untergangs der Stadt Ninive nicht hervorgehoben, wenigstens nicht geradezu sondern nur indirect in dem Ausdruck des Hasses der ganzen Welt gegen das schreckliche Volk. Gar nicht aber kommt der Jesajanische Gedanke zur Geltung, dass Assur von Gott beauftragt war, die Sünde Israels zu strafen. Nahum denkt ausschliesslich an die Schuld Assurs, offenbar indem er sein eigenes Volk idealisiert und so von einer Verschuldung auf Seiten Israels absieht.

Dies Orakel lässt sich als vorgetragene Predigt nicht denken und macht mehr als irgendeine andere Schrift den Eindruck einer unter ästhetischen Gesichtspunkten vorgenommenen Verwerthung des Themas einer prophetischen Verkündigung. Es wäre dies ganz besonders dann der Fall, wenn der Untergang Ninives hier ausgemalt sein sollte, ohne dass die Weltlage einen Anhalt für diese Erwartung geboten hätte. Dann würde allerdings Nahums Schrift aus dem Rahmen der prophetischen Schriftstellerei gänzlich herausfallen und eine einzigartige Leistung der hebräischen Literatur sein.

Es ist andererseits zu bemerken, dass die concrete Haltung in der Beschreibung des gegen Ninive heranrückenden Heeres die Vermuthung nahe legt, diese Beschreibung gehöre nicht nur der Phantasie des Verfassers an, sondern beziehe sich auf eine bestimmte politische Situation. Desshalb ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthet worden, dass Nahum den ersten Anzug des Mederheers unter Kyaxares um 623 v. Chr. voraussetze.[1]) Die Erwartung des durch diesen Heereszug noch nicht herbeigeführten Falles Ninives wäre freilich auch dann verfrüht. Die Aussage des zweifelhaften ersten Abschnittes, dass „nicht zweimal Bedrängniss erstehen wird“ [2]), nämlich für den Feind, also in Nahums Sinne für Ninive, nöthigt nicht zu der Annahme, dass die Bedrängniss bereits eingetreten sei. Es kann damit gesagt sein, die zukünftige Bedrängniss werde das erste Mal so vernichtend sein, dass sie einer Wiederholung nicht bedürfen werde. Trotz der entgegenstehenden Bedenken möchte es richtiger sein, das Orakel geraume Zeit vor dem Zuge des Kyaxares anzusetzen, wenn nämlich für die Aussage über No-Amon an die einzige uns

1) Wellhausen, Nowack. 2) c. 1,9.

bekannte Einnahme No-Amons am Nil, d. i. des ägyptischen Thebens, zu denken ist[1]), welche durch die Assyrer unter Assurbanipal um das Jahr 663 v. Chr. erfolgte. Es ist kaum anzunehmen, dass ein hebräischer Schriftsteller noch mehrere Decennien später mit so genauer Kunde und so lebendigem Interesse von dem Untergang einer für sein Volk fremden und an sich gleichgiltigen Stadt geredet haben sollte. Für Ansetzung vor 623 v. Chr. spricht auch, dass beim Heranzug des Meders Kyaxares Ninive bereits von der Höhe seiner Machtstellung gesunken war und nicht mehr in dem Grad erschreckend erscheinen konnte, wie es nach den Worten Nahums der Fall war, die sich doch allem Anschein nach auf die gegenwärtige, nicht auf eine vergangene Grösse Ninives beziehen. Wenn aber der Prophet eine besondere Veranlassung, den Fall Ninives in nächster Zeit zu erwarten, nicht gehabt haben sollte, so ist seine Darstellung nicht anders zu erklären als aus Zeitverhältnissen, die es nahe legten, der über das Mass hinausgehenden Gewaltthätigkeit Ninives den Untergang wie etwas Unausbleibliches zu wünschen. Die Ausdehnung der Macht Assyriens um das Jahr 660 v. Chr. kann eine solche Stimmung gegen Ninive sehr wohl hervorgebracht haben.

Achtes Capitel.

Habakuk.

1. §141.

Die Prophetenschrift mit der Bezeichnung: „Das Wort, welches sah Habakuk, der Prophet“, zerfällt in zwei Theile, von denen der erste[2]) nicht deutlich einheitlich ist. Der zweite Theil[3]), inhaltlich und formell von dem ersten ver-

---

Literatur zu Capitel 8: Bernhard Stade, Habakuk, ZAW. IV, 1884, S. 154—159. Karl Budde, Die Bücher Habakkuk und

---

1) So nach Schrader's Vorgang (Die Keilinschriften und das Alte Testament[1], 1872, S. 287ff.) Orelli, Kleinert[2], Nowack. Von Wellhausen bezweifelt.

2) c. 1—c. 2. 3) c. 3.

schieden, hat eine besondere Ueberschrift: „Gebet Habakuks, des Propheten, im Dithyrambus“ und eine Unterschrift: „Für den Vorsänger mit meinem Saitenspiel“.

Der in den beiden Ueberschriften genannte Verfasser, von dem wir sonst nichts wissen, müsste nach dem ersten Theile der Schrift — sofern dieser wirklich ganz dem in der Ueberschrift Genannten angehört — zu der Zeit der Macht der Chaldäer gelebt haben. Darüber, in welchem bestimmten Zeitpunkt der chaldäischen Periode er anzusetzen sei, gibt die Schrift eine directe Auskunft nicht.

Für die unklaren Gedankengänge des ersten Theiles, die vielleicht nicht alle zusammengehören oder auch in Unordnung gerathen sind, lässt sich nur gruppenweise der Inhalt angeben.

Die Schrift beginnt mit einer Klage über Beugung des Rechtes und Bedrückung des Gerechten durch die Obmacht des Frevlers.[1]) Es bleibt zweifelhaft, wen wir unter dem Gerechten und wen unter dem Frevler zu verstehen haben.

Darauf werden — ohne dass ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hervortritt — die Völker[2]) aufgefordert, zu schauen ein Werk, das Gott wirken will in diesen Tagen, das nicht Glauben finden wird, wenn man es erzählt: „Denn siehe, ich stelle auf die Chaldäer, das grimme und ungestüme Volk, das auszieht in die Weiten der Erde, einzunehmen Wohnungen, welche nicht die seinigen sind“. Die Chaldäer werden darauf in ihrer Furchtbarkeit ausführlich geschildert.[3])

Dann folgt eine Klage, dass Gott, der zu rein von Augen ist, um das Böse zu sehen, dennoch schweigt, obgleich der Frevler verschlingt Den, welcher gerechter ist als er. Ob jener denn, der mit seinem Netze Menschen fängt wie die Fische des Meeres, beständig Völker erwürgen soll ohne Er-

---

Sephanja, in: Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1893, S. 383—399. Derselbe, *Habakkuk*, in: *The Expositor* 1895, S. 372 bis 385. J. W. Rothstein, Über Habakkuk Kap. 1 und 2, in: Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1894, S. 51—85.

Commentare: Franz Delitzsch 1843. Gerard Smit, *De Profetie van Habakuk* (Utrechter Dissertation), 1900. S. ferner zu § 130.

---

1) c. 1,2—4. 2) Oder die „Gewaltthätigen“ *bogĕdîm* LXX.
3) c. 1,5—11.

barmen?[1]) — Wer in dieser Klage unter dem Frevler zu verstehen sei, wird ebensowenig gesagt als in den Anfangsworten dieser Schrift.

Der Prophet erhält auf seine von der Warte aus gestellte Anfrage an Jahwe die Aufforderung, Gottes Antwort aufzuzeichnen und seiner Hilfe zu harren. Der Gerechte wird durch sein Vertrauen leben. Denn wenn auch jetzt der Uebermüthige in unersättlicher Gier alle Völker zu sich sammelt, so werden sie doch allesamt im Spottlied ein Wehe über ihn ausrufen, weil ihn alle übrig Gebliebenen der Völker plündern sollen, dafür dass er Menschen getödtet und Gewaltthat begangen hat am Lande, an der Stadt und Allen, die darin wohnen.[2]) Ein zweites und drittes Wehe[3]) gelten Dem, welcher bösen Gewinn seinem Hause gewinnt, zu setzen in die Höhe sein Nest, und Dem, welcher die Stadt mit Blutschuld baut. Ein viertes Wehe[4]) kündigt Dem, welcher sich weidet an der Blösse seines Nächsten, an, dass seine eigene Blösse zur Schau gestellt werden soll, da der Zornbecher in Jahwes Hand sich wider ihn wenden wird. Ein fünftes Wehe[5]) gilt Dem, welcher sein Vertrauen setzt auf das stumme Götzenbild aus Holz oder Stein, worin kein Odem ist. — Der in diesem ganzen Abschnitt Bedrohte ist an keiner Stelle mit Namen genannt.

Das Lied, welches den Schluss der Schrift bildet[6]), wird durch seine Ueberschrift als ein selbständiges Stück bezeichnet. Die Ueberschrift ist aber schwerlich vom Verfasser des Liedes, da sie es ungenau ein „Gebet“ nennt. Der Dichter harrt ängstlich der Kundmachung des Werkes Jahwes, nämlich dessen, dass er unter dem Zorne seines Erbarmens gedenke. Gott wird dann geschildert, wie er aufbricht aus dem Süden, von Teman her und dem Gebirge Paran. Licht und Feuer umkleiden ihn. Auftretend auf der Erde, macht er Völker erbeben und Berge erzittern. Im Zorne zermalmt er Nationen, da er ausgezogen ist zum Heile seines Volkes, seines Gesalbten. Er zerschmettert das Haupt aus dem Hause des Frevlers, durchbohrt Die, welche jubelten, als ob sie schon verzehrten im geheimen den Elenden. Obgleich der Feigenbaum nicht zum sprossen kommt

---

1) c. 1,12—17. 2) c. 2,1—8. 3) c. 2,9—14. 4) c. 2,15—17. 5) c. 2,18f. 6) c. 3.

und kein Erträgniss an den Reben gefunden wird, obgleich der Oelbaum täuscht und die Gefilde keine Ernte liefern, obgleich kein Schaf in den Hürden und kein Rind in den Ställen vorhanden ist — doch spricht der Dichter: „Ich aber, ob Jahwes frohlocke ich und juble ob des Gottes meines Heiles. Jahwe, der Herr, ist meine Stärke und macht meine Füsse wie die Hinden und lässt mich einherschreiten auf meinen Höhen".

§ 142. 2.

Man hat bis vor kurzem allgemein die Schrift Habakuk als ein Drohorakel über die Chaldäer angesehen. Gegen diese Auffassung sind neuerdings Einwendungen erhoben worden. Die Chaldäer werden nämlich nur ein einziges Mal mit Namen genannt[1]), und nur der kleine, für sich allein stehende Abschnitt, worin dies geschieht[2]), redet unmissverständlich von ihnen. In diesem Abschnitt werden aber nicht die Chaldäer bedroht, sondern vielmehr wird darin verkündet das bedrohliche Kommen der Chaldäer. Jahwe „stellt sie auf"; sie haben also bis dahin noch nicht in die Entwickelung eingegriffen.

Darnach ist es zweifelhaft, ob weiterhin in dieser Prophetie, wo Klage ausgesprochen wird über einen Frevler, der mit seinem Netze Menschen fängt wie die Fische des Meeres, der beständig erwürgt und die Völker nicht verschont[3]), der also schon lange sein bedrückendes Wesen getrieben hat, der Chaldäer gemeint ist. Allerdings in der uns vorliegenden Form der Schrift Habakuk ist jener Frevler gewiss identisch mit dem Chaldäer gedacht, denn die Worte: „Jahwe, zum Gericht hast du es gesetzt; mein Fels, zur Züchtigung hast du es gegründet"[4]) verbinden die Aussage von dem Volke der Chaldäer, das Gott aufstellt, mit der Schilderung des Frevlers, durch den Gott züchtigt. Allein hier könnte eine Ueberarbeitung des ursprünglichen Textes auf Grund späterer Auslegung vorliegen. Eine Verbindung der Aussage vom Aufstellen der Chaldäer mit den umgebenden Partieen von dem Uebelthäter wäre nur in der Weise mög-

1) c. 1,6. 2) c. 1,5—11. 3) c. 1,13—17.
4) c. 1,12b; l. *ṣûrî* mit Nowack.

lich, dass man annähme, der Prophet führe mit den Worten Jahwes: „Schauet unter den Völkern und sehet . . .; denn siehe ich stelle auf die Chaldäer“ eine göttliche Rede ein, welche vormals ergangen ist, nicht erst jetzt ergeht zu der Zeit, aus der heraus der Prophet redet. Gegen diese Auffassung entscheidet nicht, dass der Prophet erst nachher auf seine Warte tritt, um zu spähen, was Jahwe zu ihm reden werde.[1]) Das wäre, hat man allerdings geurtheilt, überflüssig, wenn er die Erkenntniss von dem göttlichen Rathschluss in der Darstellung der Sendung der Chaldäer bereits vorweggenommen hätte; allein bei dem Spähen nach göttlicher Kunde kann es sich um etwas Anderes handeln, nämlich um den Ausgang, den es mit den von Gott aufgestellten Chaldäern nehmen werde.

Jedenfalls aber ist die Aussage vom Aufstellen der Chaldäer im Zusammenhang auffallend. Man hat gemeint, dieser Schwierigkeit nur dadurch abhelfen zu können, dass man jene Schilderung[2]) von ihrer Stelle wegnahm und als ein besonderes Stück ansah[3]), das entweder gar nicht zu der Prophetie Habakuks[4]) oder doch an eine andere Stelle derselben gehöre. Dafür scheint zu sprechen, dass wir dem selben Gegensatz des Frevlers und des Gerechten, mit dem die Prophetie beginnt[5]), sofort nach dem fraglichen Stücke wieder begegnen.[6])

Gehören dann die diesem vorangehenden und nachfolgenden Aussagen unmittelbar zusammen, so bleibt erst zu bestimmen, von wem sie reden; denn dass auch hier von dem Chaldäer gesprochen werde, geht aus diesen Stücken für sich allein durchaus nicht zweifellos hervor. In den Anfangsversen[7]) liegt es nahe, bei dem Gerechten und dem Frevler an einen Gegensatz innerhalb Judas zu denken, an den dort bestehenden Kampf zwischen Gottlosen und Gottesfürchtigen, unter dem die prophetische Predigt und der Rechtsspruch zu leiden hat. Dagegen ist unverkennbar, dass in dem spätern Stücke[8]), so wie es jetzt lautet, mit dem Frevler nur ein weltbeherrschendes

---

1) c. 2,1. 2) c. 1,5—11.

3) So zuerst Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik, S. 196—198), Wellhausen.

4) So Nowack. 5) c. 1,2—4. 6) c. 1,13. 7) c. 1,2—4.

8) c. 1,12—17.

Volk gemeint sein kann, das durch seine schon lange geübte Gewaltthätigkeit andere Völker bedrückt. Es ist neuerdings der Versuch gemacht worden [1]), diese Beziehungen auf ein fremdes Volk als einer spätern Redaction der Prophetie angehörend auszuscheiden. Wir hätten es dann in der ursprünglichen Form der Schrift mit einer Strafpredigt gegen Juda zu thun, und die Verkündigung der Chaldäer, die etwa an eine spätere Stelle zu rücken wäre, würde aufzufassen sein als Strafdrohung für die Sünder in Juda. Aber nur unter Voraussetzung kaum zu erklärender Einschaltungen und Umstellungen ist diese Anschauung durchführbar. Desshalb scheint es gerathen, die Darstellung von einem fremden Volk als Grundlage dessen, was sich erkennen lässt, beizubehalten. Auch der Gegensatz des Frevlers und des Gerechten am Anfang der Prophetie lässt sich von einer Bedrückung Israels als des Gerechten durch ein fremdes Volk verstehen und zwar besser davon als von einer Bedrückung der Guten durch die Schlechten in Israel, da nicht darüber geklagt wird, dass die Grossen schlechte Justiz üben, sondern darüber, dass, weil Gewaltthat und Bedrückung da ist, „desshalb" Lehre und Rechtspflege leidet. [2])

Wohl aber bleibt, wenn man die Ankündigung der Chaldäer ausscheidet oder umstellt, die Frage offen, welches fremde Volk unter dem nicht mit Namen genannten Frevler zu verstehen sei. Beachtenswerth ist der Vorschlag [3]), die Drohung des Propheten nicht auf die Chaldäer sondern auf die assyrische Weltmacht zu beziehen. Habakuk hätte dann geschrieben zu einer Zeit, als die assyrische Macht noch nicht gebrochen war. Diese Auslegung scheint sich besonders dadurch zu empfehlen, dass wir dann ohne Schwierigkeit die Drohung mit den Chaldäern [4]), nur von ihrer gegenwärtigen Stelle verrückt [5]), für Habakuk beibehalten können. Es war nach dieser Auslegung Assyrien, welchem der Prophet mit dem Auftreten der Chaldäer drohte.

---

1) Rothstein.

2) c. 1,3f.; so nach Budde. An Bedrückung durch die Fremden denken auch Wellhausen und Nowack.

3) Budde, dem Cornill zustimmt. 4) c.1,5—11.

5) Etwa hinter c. 2,4.

Gegen diese Reconstruction des ursprünglichen Sinnes der Prophetie besteht aber doch, obgleich sie sich durch ihre Einfachheit zunächst empfiehlt, ein Bedenken. Es ist zweifelhaft, ob die Schilderung am Anfang von dem zwischen dem Gerechten und dem Frevler bestehenden Gegensatz[1]) sich verstehen lässt von dem Zustand in Juda am Ende der assyrischen Periode oder überhaupt zu irgendwelcher Zeit der assyrischen Oberherrschaft. Wir lesen hier, dass die Lehre nachlässt, dass gebeugtes Recht hervorgeht, weil der Frevler den Gerechten umringt[2]), d. h. weil Juda von der fremden Macht abhängig ist. So lag es kaum jemals während der assyrischen Periode, in der freilich die politische Bewegung Judas auf's äusserste gehemmt war, in der aber doch die Prophetenlehre durch die Assyrer nicht unterdrückt wurde und auch die Beschaffenheit der Rechtspflege von dem Verhalten der judäischen Obrigkeit abhing, nicht von den Assyrern.

Auch auf die erste Zeit der babylonischen Obmacht passt diese Darstellung nicht, vielmehr nur auf die Zeit, als die Babylonier die Leitung der innern Angelegenheiten Judas in die Hand genommen hatten, also wohl frühestens auf die Zeit nach der ersten Invasion Nebukadnezars oder auch erst auf die nach dem Falle Jerusalems. Man könnte wohl daran denken, dass Habakuk im Exil geschrieben habe[3]); wahrscheinlicher ist, dass seine Prophetie auf judäischem Boden entstanden ist, da er über den Zustand der Juden in Babel kaum geklagt haben würde, dass „gebeugtes Recht“ hervorgehe durch Gewaltthat an dem Gerechten. Das war im heidnischen Lande selbstverständlich und würde, wenn es von diesem überhaupt gesagt werden sollte, anders ausgedrückt worden sein. Es wäre dann die Aussage zu erwarten, dass der Frevler gebeugtes Recht hervorbringe. Was aber wirklich dasteht, dass, weil der Frevler Bedrückung übt, „desshalb“ gebeugtes Recht hervorgeht, lässt sich nur verstehen von dem Aufenthalt im Lande Juda zu einer Zeit, als die Justiz noch nicht direct in der Hand der Fremden lag. Doch ist keinenfalls an frühere Zeit zu denken als an die letzten Jahre Jojakims,

---

1) c. 1,2—4. 2) c. 1,4.

3) So Giesebrecht (Beiträge a. a. O.) und nach ihm Smit.

wo Juda thatsächlich abhängig war von den Chaldäern. Aber noch damals scheint die Einmischung der Fremden nicht so gross gewesen zu sein, dass sie, wie Habakuk es voraussetzt, die innern Angelegenheiten Judas bestimmten und regierten. Lediglich mit Rücksicht auf die Stellung im Prophetenkanon und die Aussage vom „Aufstellen" der Chaldäer hat man den Propheten Habakuk meist zu früh angesetzt, wenn man an nicht spätere Zeit dachte als die auf das Aufkommen der chaldäischen Macht durch den Sieg von Karkemisch (605 v. Chr.) zunächst folgende.[1]

Von diesem Urtheil über die Beziehung der Aussagen vom „Frevler"[2] auf die Chaldäer ist unabhängig die Beurtheilung des vielleicht eingeschobenen Stückes von der Sendung der Chaldäer.[3] Es sei aber doch darauf hingewiesen, dass die hier gegebene Schilderung der Chaldäer schwerlich geschrieben ist zu der Zeit, wo sie erst „aufgestellt" wurden, d. h. kurz vor oder nach der Schlacht von Karkemisch. Wenn es nach der Beschreibung der Chaldäer als eines Reitervolkes heisst, dass sie Gefangene sammeln wie Staub, dass sie der Könige spotten, über jede Festung lachen, einen Wall aufwerfen und sie einnehmen, so setzt das doch wohl die Eroberungszüge voraus, die Nebukadnezar erst nach dem Siege von Karkemisch unternommen hat. Desshalb scheint die Frage noch nicht abgeschnitten zu sein, ob diese Schilderung der Chaldäer nicht verstanden werden könne als ein in den Zusammenhang passendes Stück, worin der Prophet seine Ansprache an Jahwe unterbricht durch eine auf einen frühern Zeitpunkt zurückgreifende Rede Jahwes, um in dieser den ungenannten „Frevler", über den er klagt, zu bezeichnen und zu charakterisieren. Die Zurückversetzung ist nicht desshalb undenkbar, weil dann Jahwe ein für den Zeitpunkt des Propheten schon längst bekanntes „Werk", die Aufstellung der Chaldäer, als ein solches bezeichnet, dessen Botschaft unglaublich gefunden wird. Es kann damit auf das Unerhörte des nun schon längst Bestehenden verwiesen werden.

Indessen behält diese Eingliederung des Abschnittes in

1) So Kleinert; Orelli: vor 605; dagegen Nowack: „rund um 590".
2) c. 1,2—4 und v. 12—17, dann auch c. 2,1 ff. 3) c. 1,5—11.

den Zusammenhang immer etwas Gekünsteltes, und es mag desshalb gerathen sein, ihn auszuscheiden. Ein Späterer kann ihn als ein älteres Stück[1]) hier eingeschoben haben, von der richtigen Anschauung ausgehend, dass Habakuk von den Chaldäern rede.

Die über den stolzen Frevler ausgerufenen Wehe[2]) glaubt man, möge man nun an die Assyrer oder an die Chaldäer denken, nicht alle der ursprünglichen Prophetie zusprechen zu können.[3]) Abgesehen von dem bis auf seinen Schluss nicht beanstandeten ersten Wehe[4]) ist aber doch auch das zweite[5]) als ursprünglich verständlich, sei es nun von den Chaldäern, sei es von den Assyrern gemeint. Die Schilderung der Bauten, die Anlage des Nestes in der Höhe passen auf die einen wie die andern. Das dritte und vierte Wehe[6]) weisen Anklänge an andere Prophetenstellen auf, zum Theil an späte. Es fragt sich freilich überall, auf welcher Seite die Priorität ist. Die Verse machen aber mit der Häufung ihrer Anklänge den Eindruck der künstlichen Composition.[7]) Das fünfte Wehe[8]) ist kaum zu beanstanden; das Urtheil über den Gottesdienst des Frevlers als Verehrung von Bildern, die Menschenhand gemacht habe, erinnert allerdings an den grossen exilischen Propheten des Buches Jesaja, muss aber desshalb nicht auf Nachahmung desselben[9]) beruhen. — Wie mir scheint, verweist schon das erste Wehe auf ein längere Zeit bestehendes Weltreich, das „viele Völker geplündert hat“[10]), also entweder auf das assyrische Reich oder auf die spätere Zeit Nebukadnezars. Am Ende des ersten Wehe[11]) — ebenso auch des zweifelhaften vierten[12]) — wird geredet von der „Gewaltthat am Lande, an der Stadt und Allen, die darin wohnen“. Es braucht nicht eine bestimmte Stadt gemeint zu sein[13]); nahe liegt aber immer-

1) Wellhausen, Nowack. 2) c. 2,6 ff.

3) Nach Stade und Kuenen sind später v. 9—19 (das zweite bis fünfte Wehe) ganz, nach Wellhausen, Budde, Cornill[3], Nowack nur theilweise.

4) c. 2,6—8. 5) c. 2,9—11. 6) c. 2,12—17.

7) So Wellhausen; nach Nowack v. 15—17a von Habakuk.

8) v. 18f.; die Verse sind umzustellen, Kuenen.

9) So vermuthet auch Nowack. 10) c. 2,8. 11) c. 2,8.

12) c. 2,17. 13) Vgl. Jer. 46,8.

hin die Annahme, dass eine dem Propheten besonders am Herzen liegende zu verstehen sei, also Jerusalem. Wir würden dadurch auf die Zeit nach der ersten Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar verwiesen.[1])

Sicherer als über andere Abschnitte dieser Schrift ist über das Lied am Schluss, das einen selbständigen Theil bildet, dahin zu urtheilen, dass es zu der ursprünglichen Schrift nicht gehöre[2]), obgleich ein Vers[3]) von den Wehe-Rufen zu dem Lied überleitet. Dieser muss also später hinzugefügt sein. Auffallend ist zunächst die äussere Form des Liedes mit seiner Ueberschrift, seiner auf musikalische Aufführung bezüglichen Unterschrift und dem dreifachen Sela im Texte, das sich ebenfalls auf musikalische Begleitung bezieht. In dieser Form wird das Lied keinenfalls von dem Propheten an den Schluss seiner Weissagung gestellt worden sein; wahrscheinlich ist es aus einer Liedersammlung hierher übertragen worden, in der es wohl schon dem Propheten Habakuk zugeschrieben war. Ganz sicher wäre die ursprüngliche Zugehörigkeit zu einer Liedersammlung dann ersichtlich, wenn man annehmen müsste, dass die Angabe der Unterschrift: „Für den Vorsänger, mit meinem Saitenspiel", die allerdings eher in der Ueberschrift zu erwarten wäre, als die irrthümlich mit aufgenommene Ueberschrift eines folgenden Liedes zu verstehen sei.[4])

Schwerlich gehört das Lied dem Propheten wirklich an, auch abgesehen von den letzten Versen[5]), die jedenfalls auf andere Verhältnisse verweisen als die übrige Schrift Habakuk. Sie klagen über Misswachs und daraus hervorgehenden Viehmangel und gehören wahrscheinlich nicht[6]) zu dem ursprünglichen Gedicht. In diesem wird Bedrohung durch einen Feind vorausgesetzt. Wer mit dem „Haupt aus dem Hause des Frevlers" gemeint ist, erfahren wir nicht. Die Errettung wird erwartet für Jahwes Volk, für seinen Gesalbten. Beide Bezeichnungen scheinen identisch zu sein.[7]) Das Volk Israel aber wird nicht vor der königslosen Zeit das Ehrenprädicat des Gesalbten er-

1) Nach Wellhausen, Nowack ist auch c. 2,8b ein Zusatz.
2) So die meisten Neueren; anders Kleinert, Orelli, König.
3) c. 2,20. 4) So E. Nestle, ZAW. XX, 1900, S. 167f.
5) v. 17—19. 6) Wellhausen.
7) Man beachte die asyndetische Nebeneinanderstellung der Glieder.

halten haben. Wir haben es also wohl mit einem nachexilischen Psalm zu thun.

Wenn die eigentliche Prophetie der Schrift Habakuk erst gegen das Ende der Katastrophe anzusetzen ist, die durch die Chaldäer über Juda erging, so begreift man ihre Verschiedenheit von der Predigt des Zeitgenossen Habakuks, des Propheten Jeremia. Dieser verkündet den Untergang Judas durch die Chaldäer, Habakuk den Untergang der Chaldäer. Habakuk fasst mehr als Jeremia das Werkzeug der göttlichen Heimsuchung an Juda in's Auge, und die Beobachtung desselben drängt ihn zu der Anschauung, dass Gottes Gerechtigkeit den Frevel des von ihm zur Heimsuchung gesandten Volkes nicht bestehen lassen könne. Darüber geht in Habakuks Schrift der Gedanke an die Sünde Judas ganz verloren, und dieses erscheint ihm wie sonst keinem der vorexilischen Propheten als der Gerechte schlechthin. Dieser „Gerechte" Habakuks ist ein Vorbild des Knechtes Jahwes bei dem grossen exilischen Propheten. Habakuk redet erst zur Zeit des Bestehens der chaldäischen Bedrückung, desshalb sieht er sie nur von der Seite des frevelhaften Uebermuthes an; Jeremia hat diese Bedrückung von fernher kommen sehen, desshalb beurtheilt er sie nach ihrer göttlichen Bestimmung.

In der Form ist Habakuks Schrift keine Predigt an das Volk sondern ein Dialog: Klage und Frage des Propheten an Gott und dessen Antwort. In die Antwort Gottes ist an einer Stelle wieder Rede der Völker eingelegt. Die kleine Prophetie hat durch diesen Wechsel lebendige Bewegung erhalten. Die Schilderung der Chaldäer ist von anschaulicher Kürze, an die der Assyrer bei Jesaja wohl nicht zufällig erinnernd. Uebrigens lassen sich auch in dem „Liede" trotz seiner Dunkelheiten manche poetische Schönheiten erkennen, wenn man es nicht gerade mit seinem Vorbild, dem Debora-Lied, vergleicht, wo Alles ursprünglich und anschaulich ist, während wir es hier, mag nun Habakuk oder ein Späterer der Verfasser sein, mit einem Kunstproduct zu thun haben. Die realistische Schilderung des Auszugs Jahwes dient dem Dichter offenbar nur als Form; um sich mit ihr zurecht zu finden, greift er zu Steigerungen, die einen mehr verwirrenden als erhebenden Eindruck machen.

Neuntes Capitel.

Zephanja.

§ 143. 1.

Den Stammbaum Zephanjas führt die Ueberschrift seiner Prophetie bis auf den Urgrossvater zurück. Als solcher wird Hiskia genannt. Nicht unmöglich, dass dabei an den König zu denken ist, was die auffallende Erwähnung von vier Generationen der Väter rechtfertigen würde. Die weitere Angabe der Ueberschrift, dass Zephanja „in den Tagen Josias" aufgetreten sei, wird durch den Inhalt der kleinen Schrift bestätigt.[1]) Der Prophet nennt das Volk, durch welches nach ihm ein Gericht über Jerusalem und die Völker ergeht, nicht und erwähnt nirgends den Namen der Chaldäer. Ninives Untergang wird erst gedroht. Zweifelhaft hat man gefunden, wie man die Erwähnung des „Restes des Baal" — wenn nicht etwa statt dessen mit der Septuaginta zu lesen ist „Name des Baal"[2]) — verstehen solle, ob von dem Baaldienst, wie er vor der Cultusreform Josias bestand, oder von solchen Ueberbleibseln desselben, welche auch die Reform noch nicht beseitigt hatte. Da die Ausrottung des Götzendienstes durch Josia radical gewesen zu sein scheint, so wird es gerathener sein, an die Zeit vor der Cultusreform, also vor dem Jahre 619 v. Chr. zu denken.[3]) Zephanja setzt offenbar einen in der Blüthe stehenden fremdländischen Cultus voraus und schildert ihn in concreten Einzelheiten: den Dienst des Himmelsheeres auf den Dächern, das

Literatur zu Capitel 9: Friedrich Schwally, Das Buch Ssefanjâ, eine historisch-kritische Untersuchung, ZAW. X, 1890, S. 165—240. Karl Budde 1893, s. zu § 141.

Commentar s. zu § 130.

1) Anders E. König, der Zephanja in der nächsten Zeit nach dem Tode Josias ansetzt.

2) c. 1,4. Der Parallelismus mit dem wiederkehrenden „Namen": „den Namen der Pfaffen mitsamt den Priestern" scheint mir (mit König) für die Lesart der LXX nicht zu sprechen (vgl. Wellhausen).

3) II Kön. 23,24 redet nicht von Josias späterer Zeit. Wellhausen setzt mit Rücksicht auf den Scythenzug Zephanja 626 v. Chr. an. Bekanntschaft mit dem Deuteronomium (Kleinert, König) zeigt er schwerlich.

Schwören bei dem Gott Melekh oder Malk [1]), wobei die Verehrung des Himmelsheeres mit andern Schilderungen aus der Jeremianischen Zeit übereinstimmt. Es ist wohl von einem übrig gebliebenen Reste des „Baal“ überhaupt nicht die Rede, sondern vielmehr von einer Vertilgung des Baaldienstes bis auf den Rest. [2])

2. § 144.

Die Schrift Zephanja besteht aus zwei oder auch drei Theilen. Ein erster [3]) beschäftigt sich in zwei Wenden mit der Verkündigung eines allgemeinen Gerichtes, das geschildert wird, zunächst wie es über Juda und dann, wie es über die Völker ergeht. Ein zweiter Theil [4]) wendet sich mit der Drohung des Gerichtes speciell an Jerusalem und lässt auf das Gericht eine selige Zukunft für die Völker und für Israel folgen. Eine Fortsetzung der Schilderung der Endzeit [5]) wird als ein besonderer Theil anzusehen sein.

Alles, so beginnt der Prophet, will Jahwe zusammenraffen, Menschen und Vieh, Vögel und Fische, und den Menschen von der Oberfläche der Erde vertilgen. Er wird seine Hand wider Juda und Jerusalem ausstrecken und ausrotten alle Götzendiener und Alle, die von Jahwe abgewichen sind und ihn nicht gesucht haben. Mit besonderer Beziehung auf Juda und Jerusalem, seine Fürsten und Königssöhne, seine Reichen und Hofbeamten werden die Schrecken des Opfertages Jahwes beschrieben, des Tages des Zornes Jahwes, an welchem durch das Feuer seiner Eifersucht das ganze Land verzehrt werden soll. Verderben und plötzlichen Untergang wird er an allen Bewohnern des Landes ausrichten. Alle Demüthigen des Landes, die Jahwes Recht beobachtet haben, werden ermuthigt, Gerechtigkeit und Demuth zu suchen; vielleicht werden sie sich bergen können am Tage des Zornes Jahwes. Denn Zerstörung steht bevor, zunächst für den Meeresstrich, das Land der Philister. Hernach will Jahwe die Küste dem Reste des Hauses Juda geben. Moab und Ammon, deren Schmähungen seines Volkes Jahwe gehört hat, sollen werden wie Sodom und Gomorra; der Rest des Volkes Jahwes wird sie plündern

1) c. 1,5. 2) Ewald. 3) c. 1—c. 2. 4) c. 3,1—13.
5) c. 3,14—20.

und ihr Land in Besitz nehmen. Furchtbar wird Jahwe über ihnen sich kund geben; denn er wird alle Götter der Erde hinschwinden machen, und es werden ihn anbeten, ein jeder von seinem Orte, alle Länder der Heiden. Auch die Kuschiten werden seines Schwertes Erschlagene, und er wendet seine Hand gen Norden, richtet Assur zu Grund und macht Ninive zum Trümmerhaufen. Thiere der Wüste und des Sumpfes werden hausen in der Stadt, die einst frohlockte und sicher wohnte, die in ihrem Herzen sprach: „ich und ausser mir niemand“.[1])

Ein Wehe wird dann ausgerufen über die widerspenstige und befleckte, die gewaltthätige Stadt, welche nicht auf die Stimme hörte und die Züchtigung nicht annahm, auf Jahwe nicht vertraute und sich zu ihrem Gott nicht nahte. Ihre Fürsten und Richter, ihre Propheten und Priester haben ihren Beruf vergewaltigt. Jahwe sprach zu ihr: nur fürchte mich, nimm Unterweisung an; sie aber machten verderbt alle ihre Thaten. Desshalb fordert jetzt Jahwe auf, zu harren auf den Tag, wo er sich erhebt, um Beute zu machen. Durch das Feuer seiner Eifersucht wird die ganze Erde verzehrt. Dann will er wandeln den Völkern reine Lippe, dass sie alle Jahwe anrufen und ihm einmüthig dienen. Er will übrig lassen in der Mitte der Stadt ein Volk, elend und gering; die werden auf den Namen Jahwes vertrauen.[2])

Am Schluss wird in einer neu anhebenden Anrede an die Tochter Zion dieser zugerufen, dass sie sich freuen dürfe; denn Jahwe will den Lahmen helfen und die Zerstreuten sammeln und sie zu Ruhm und Herrlichkeit bringen unter allen Völkern der Erde.[3])

§ 145. 3.

Die kleine Schrift behandelt einen einzigen Gegenstand, den Gerichtstag Jahwes und das auf ihn Folgende. Neuere haben theilweise geurtheilt, dass diese Einheitlichkeit auf einer unter bestimmtem Gesichtspunkt vollzogenen Zusammenstellung verschiedener Stücke beruhe, nicht auf Einheit des Verfassers.[4])

Sicher ist ein kleines Stück, die frohlockende Anrede

1) c. 1—c. 2. 2) c. 3,1—13. 3) c. 3,14—20.
4) Für letzteres unter den Neueren Kleinert, Orelli, König.

an die Tochter Zion, die den Schluss des Ganzen bildet, von dem übrigen Zusammenhang zu lösen.[1]) Hier ist die Erwartung eines bevorstehenden Gerichtes geschwunden, und Zion wird zu unmittelbarer Freudenäusserung aufgefordert. Die Erklärung[2]) ist nicht genügend, dass Zephanja diesen Schluss später hinzugefügt habe, als das von ihm einstmals gedrohte Gericht verzog und für die nächste Zukunft beseitigt zu sein schien. Vielmehr müsste Zephanja, wenn er der Verfasser wäre, sich hier — was sehr unwahrscheinlich ist — auf einen Standpunkt nach bereits vollzogenem Gericht versetzen; denn das Gericht ist hier nicht in weitere Ferne gerückt, sondern die Zeit der „Schmach“[3]) gehört der Gegenwart an. Dieser Abschnitt ist dem Charakter der Prophetenstimmen am Ende des Exils verwandt, welche eine glänzende Zukunft in Aussicht stellen, und wird wohl als ein späterer Zusatz in die erste Zeit nach dem Exil gehören. Deutlich verweist auf nachexilische Zeit die Verheissung, dass Jahwe die fern von der „Versammlung“ Trauernden zurückbringen werde.[4])

Aber auch über dies Schlussstück hinaus hat man beachtenswerthe Einwendungen gegen die Einheitlichkeit der Prophetie erhoben. Der zweite Theil der ersten Gerichtsschilderung, der von den fremden Völkern handelt[5]), ist ganz oder theilweise dem Propheten Zephanja abgesprochen worden.[6]) Es ist nicht zu verkennen, dass die Wendung zu den auswärtigen Völkern mit einer einigermassen überraschenden Begründung eingeführt wird. Nach einer Aufforderung an die Demüthigen des Landes, d. i. die in Israel, Jahwe zu suchen[7]), folgt unvermittelt: „Denn Gaza wird verlassen sein“[8]) und dann die weitere Aufzählung der von dem Gericht betroffenen Städte und Völker. Aber die Begründung bezieht sich

---

1) c. 3,14—20 (Kuenen, Cornill, Wildeboer, Nowack), wozu von Einigen (Schwally, Wellhausen) v. 8—13 gezogen werden.

2) Hitzig. 3) v. 19. 4) c. 3,18. 5) c. 2,4—15.

6) Von Eichhorn c. 2,13—15; von Schwally c. 2,5—12 und zweifelnd c. 2,1—4; von Budde, dem Cornill[3] zustimmt, c. 2,4—15; von Wellhausen v. 2c. 3. 7a. 7c. 8—11, ebenso Nowack, der noch v. 15 hinzufügt; von Smend v. 11 und vielleicht v. 7b(c)—9.

7) c. 2,3. 8) c. 2,4.

nicht unrichtig auf die jener Aufforderung unmittelbar voranstehende Aussage vom Kommen des Tages des Zornes Jahwes[1]) und will im Anschluss daran besagen, dass dieser Tag wirklich kommen werde. Es ist zweifellos, dass Zephanja gleich am Anfang ein nicht nur über Israel sondern allgemein über die Menschen ergehendes Gericht erwartet[2]); die Wendung auf andere Völker in der Gerichtsschilderung ist also an sich nicht überraschend. In der Aussage über die Philister sind mit Stadt- und Volksnamen Wortspiele gebildet[3]), wie die ältern Propheten sie gern anwenden. Dazu kommt, dass das letzte Glied in der Schilderung des Gerichtes über die Völker, die Verkündigung des Untergangs Ninives, kaum jünger sein kann als die Zeit Zephanjas, da die spätere Zeit keine Veranlassung hatte, diesen Untergang zu erwarten oder sich überhaupt mit dem Gedanken daran zu beschäftigen. Auch scheint — nur mit einer Unterbrechung — ein bestimmter Zug des Gerichtes, d. h. wohl eines das Gericht vollziehenden Volkes, längs der philistäischen Küste bis zu den Aethiopen, d. i. nach Aegypten hin, vorausgesetzt zu sein[4]), von wo es dann eine unvermittelte Wendung nach Norden, gegen Assur, einschlägt. In jenen Zug passt nur nicht die Erwähnung Moabs und Ammons.[5]) Hier wird man an eine Einschaltung zu denken haben, wofür noch die unmittelbar auf die Stelle über Moab und Ammon folgende Aussage sich geltend machen lässt: „Furchtbar ist Jahwe über ihnen; denn er macht hinschwinden alle Götter der Erde, und es werden ihn anbeten, ein jeder von seinem Orte, alle Inseln der Heiden“.[6]) Diese Aussage verweist doch wohl nach Sprachgebrauch und Vorstellung auf Abhängigkeit von dem grossen exilischen Propheten des Buches Jesaja. Auch die Verkündigung, dass die philistäische Meeresküste dem Reste des Hauses Juda überlassen werden soll[7]), erwartet man in diesem Zusammenhang nicht, der sonst auch für Juda über das bevorstehende Gericht nicht hinausblickt.

1) c. 2,2; dadurch können allerdings Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von v. 3 entstehen.

2) c. 1,2f.; vgl. das dann besonders genannte Juda v. 4.

3) c. 2,4—6. 4) Wellhausen. 5) c. 2,8—10. 6) v. 11.

7) v. 7a und c.

Mit der Schilderung des Gerichtszuges über die philistäische Küste zu den Kuschiten und nach Norden gegen Assur ist jedenfalls die erste Prophetie am Ende. Die neue Beschreibung des Gerichtes über Jerusalem[1]) ist ein Zusatz, sei es von Zephanjas Hand, sei es[2]) von der eines Andern. Man hat auf Anklänge dieses Stückes an spätern Sprachgebrauch aufmerksam gemacht[3]); aber inhaltlich steht darin kaum etwas, was Zephanja nicht gesagt haben könnte. Ebensowenig scheint mir dies der Fall zu sein in der dann folgenden Schilderung von dem Gericht über die Völker, der Umwandlung der Völker zu Verehrern Jahwes, der Läuterung Jerusalems.[4]) Die Wendung vom „Sammeln" aller Völker am Anfang dieses Stückes[5]) bringt auf's neue das Wort, mit dem Zephanja seine Weissagung begonnen hatte.[6])

Wie in der Schrift Zephanjas das Gericht vermittelt gedacht wird, ist nicht bestimmt zu beantworten. Wenn von Verheerung, von Drommete und Lärm als Wirkung und Anzeichen des Gerichtstages die Rede ist, so scheint an eine feindliche Invasion gedacht zu sein. Aber welches Volk Zephanja dabei im Sinne hatte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. An die Chaldäer konnte er kaum denken, da eine Bedrohung durch sie vor dem Untergang Ninives für Palästina nicht zu erwarten war. Eher ist möglich, dass er die Scythen meinte[7]), die nach Herodot um die Zeit, in welcher wir Zephanja anzusetzen haben, bis an die ägyptische Grenze vordrangen und, durch Psammetich zur Umkehr genöthigt, die philistäische Küste plündernd durchzogen.[8])

---

1) c. 3,1—7. 2) So Schwally. 3) Wellhausen.

4) v. 8—13, nach Schwally und Wellhausen nicht von Zephanja; nach Budde, dem Cornill[3] und Nowack zustimmen, nur v. 9f. auszuscheiden. Das allerdings ist nicht zu verkennen, dass der Passus von der Umwandlung der Völker v. 9f. nach vorwärts und rückwärts unvermittelt ist; dagegen ist v. 10 schwerlich von der Diaspora der Juden die Rede, sondern nach v. 9 von den Verehrern Jahwes unter den Heiden.

5) v. 8. 6) c. 1,2.

7) So nach dem Vorgang Vieler Wellhausen, Nowack.

8) Vgl. oben S. 428.

Zehntes Capitel.

Haggai.

§ 146. 1.

Haggai datiert seine Aussprüche genau nach Jahr, Monat und Tag. Sie fallen sämtlich in das zweite Jahr des Königs Darius. Unter diesem ist nicht etwa, wie Einige geurtheilt haben, Darius II. Nothus zu verstehen; denn Haggai erwähnt unter seinen Zeitgenossen solche, die noch den ersten Tempel, d. h. den Salomonischen, gesehen hatten.[1]) Auf die Zeit Darius' II. (423—405 v. Chr.) würde das nicht passen. Ueberdies ist aus dem Propheten Sacharja, der ein Zeitgenosse Haggais[2]) war, deutlich, dass er mit dem auch von ihm als regierend genannten Darius den ersten König dieses Namens, Darius Hystaspis (521—485 v. Chr.), meint. Demnach gehören Haggais Aussprüche dem Jahre 520 v. Chr. an.

Keine andere Prophetenschrift ist im Tone so matt, im Inhalt so einförmig wie diese. Dennoch haben Haggais Reden nach seinem eigenen Bericht des Eindruckes auf die nachexilische Gemeinde und ihre Häupter, den Statthalter Serubabel und den Hohenpriester Josua, nicht verfehlt. Die Ermahnung Haggais veranlasste die Aufnahme des Tempelbaus. Auch das Buch Esra[3]) nennt den Propheten Haggai neben Sacharja als Förderer des Tempelbaus zur Zeit Serubabels und Josuas. Nach dem Buch Esra hätte es sich dabei um eine Wiederaufnahme des Baues gehandelt, nachdem er bereits unter Cyrus in Angriff genommen und dann wieder aufgegeben worden wäre. In der Schrift Haggais ist von einer Wiederaufnahme nicht die Rede. Sie ist nicht geradezu

---

Literatur zu Capitel 10: W. Böhme, Zu Maleachi und Haggai ZAW. VII, 1887, S. 210—217.

Commentare: August Köhler, Die Nachexilischen Propheten, 3 Abtheilungen 1860. 1861. 1863. Wilhelm Pressel, Haggai, Sacharja und Maleachi, 1870.

---

1) c. 2,3. 2) S. unten § 149.

3) Esr. 5,1; 6,14 (c. 5,1 vielleicht erst vom Chronisten, aber c. 6,14 aus der aramäischen Quelle).

ausgeschlossen; da Haggai aber von einem „Kommen“ der Zeit, wo der Tempel gebaut werde, redet, so machen seine Aussagen, für sich allein genommen, wahrscheinlich, dass vorher der Bau noch gar nicht begonnen hatte.[1]) Jedenfalls können nach Haggais Darstellung früher höchstens vorbereitende Schritte unternommen worden sein.

Vielleicht war Haggai bei seinem Auftreten hochbetagt, da es nicht unwahrscheinlich ist, dass er selbst zu Denen gehörte, von welchen er sagt, dass sie die Herrlichkeit des ersten Tempels noch gekannt hätten. Aus seinem Alter liesse sich die Mattheit seines Tones erklären. Wahrscheinlich sind uns aber aus seinen Reden nur Auszüge erhalten, wofür die Kürze der einzelnen „Reden“ spricht; nicht weniger als vier umfasst die kleine Schrift. Die Vermuthung ist erlaubt, dass ein Anderer seine Worte aufgezeichnet habe. Dafür lässt sich geltend machen das kurze referierende Stück mit der Einleitung: „Und es sprach Haggai, der Bote Jahwes, in der Botschaft Jahwes“, dessen Wortlaut schwerlich von dem Propheten selbst herrührt.[2])

Aber auch wenn wir Haggais Worte in ausführlicherer Form besässen, würden sie von den Reden der ältern Propheten weit abstehen: in den engen Verhältnissen der kleinen jüdischen Gemeinde des neuen Jerusalems ist der Geist des Propheten beengt worden. Er beschäftigt sich fast nur mit dem Wiederaufbau des Tempels; sittliche Zustände berührt er nicht. Wie wichtig ihm dagegen das Gebiet der minutiösen Unterscheidungen des levitischen Reinseins ist, zeigt eine daraus entnommene Vergleichung, wobei der Prophet die Beurtheilung jener Unterschiede den Priestern anheimgibt und ihrem Urtheil sich unterordnet. Aber in der Beschränkung des Gesichtskreises hat Haggais anspruchslose Einfachheit auch wieder etwas Gewinnendes. Dass die Aermlichkeit der äussern Lage der jüdischen Gemeinde bei ihm die Hoffnung auf eine der gesamten Völkerwelt geltende Bedeutung dessen, was den Mittelpunkt dieser Gemeinde bildete, nicht zu brechen im Stande war, macht sogar einen grossartigen Eindruck. Hag-

1) So Wellhausen, König, Wildeboer; vgl. oben S. 282f. Ob sich c. 2,18 auf eine frühere Grundsteinlegung bezieht, ist fraglich.

2) c. 1,13, von Böhme, Wellhausen, Nowack ganz gestrichen.

gais Sprache ist nicht reich an Wendungen und erhebt sich nur zweimal zu einigem Schwunge, wo die künftige Herrlichkeit des neuen Tempels und die Bewahrung des Davididen Serubabel bei der Erschütterung der Reiche der Erde geschildert wird.

Was das Auftreten Haggais und seines Zeitgenossen Sacharja veranlasste, nachdem so lange kein Prophet mehr geredet hatte — denn weder der grosse exilische Prophet des Buches Jesaja noch seine Nachfolger sind als redende Propheten zu denken, auch Ezechiel jedenfalls nur mit Beschränkungen — wird nicht berichtet. Wir wissen aber, dass Haggais und Sacharjas Reden die Aufnahme des Tempelbaus bewirkten. Der Umstand, dass dieser nach der Heimkehr siebzehn Jahre lang unterlassen oder doch liegen geblieben war, musste auf die Gemeinde der treuen Jahweverehrer so niederschlagend wirken, dass die Grösse der Beschämung gegensätzlicher Weise wohl neue prophetische Begeisterung hervorbringen konnte, die auf einen neuen Anfang hindrängte. Die dann erfolgte Wiederaufnahme des Baues weckte in den beiden Propheten die Hoffnung auf das Kommen des messianischen Heiles. Sie mag unterstützt worden sein durch die Unruhen im persischen Reiche, die seit dem Jahre 521 v. Chr. in seinen östlichen Gebieten ausgebrochen waren, anfangend in Elam und Babylonien und sich weitererstreckend bis in das eigentliche Persien, worüber Darius in der Behistun-Inschrift berichtet. Diese Bewegungen in der Völkerwelt konnten den Anbruch einer neuen Zeit für Israel ermöglichen. Die Aussprüche der beiden Propheten machen aber nicht den Eindruck, als ob die Erschütterung des persischen Reiches den ersten Anstoss zu ihrem Auftreten und damit auch zur Aufnahme des Tempelbaus gegeben habe. Jene Erschütterung konnte das auch kaum bewirken, da sie für die Juden, die des persischen Schutzes sich erfreuten, zunächst durchaus nicht willkommen war.[1])

§ 147. 2.

Eine erste Rede Haggais[2]) weist auf den bisherigen Unsegen der Gemeinde in Ackerbau und andern Unternehmungen

1) Vgl. Wellhausen, Kl. Propheten³, S. 175. 2) c. 1,1—11.

hin. Dieser Unsegen wird dargestellt als eine Strafe für das Unterlassen des Tempelbaus. Ein erzählendes Referat[1]) gibt an, wie darauf hin noch in demselben Monat die Arbeit am Tempelbau unter Leitung Serubabels und Josuas in Angriff genommen wurde.

Eine zweite Rede[2]) hebt die Aermlichkeit des neuen Tempels hervor in Vergleich mit der Herrlichkeit des ersten, die als Einzelnen in der Gemeinde noch erinnerlich dargestellt wird. Trotzdem solle man nicht muthlos werden; denn Gott, der Silber und Gold zu eigen hat, verheisst, dass die Pracht aller Völker kommen und dass er dies Haus mit Herrlichkeit füllen werde.

In einem dritten Abschnitt[3]) wird zunächst durch Auskunft von Seiten der Priester die Uebertragbarkeit der levitischen Unreinheit, speciell der Unreinheit durch Berührung mit einem Todten, festgestellt im Unterschied von der Nichtübertragbarkeit der Heiligkeit. So verunreinigt auch „dies Volk“ Alles, was von ihm ausgeht. An den Tadel knüpft sich die Verheissung, dass Jahwe, während er früher dem Landbau den Segen versagt habe, jetzt nach Beginn des Tempelbaus Segen verleihen wolle. Der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Tadel wird so zu bestimmen sein, dass durch den Tempelbau die bis dahin bestehende Unreinheit des Volkes, die auch seine Opfergaben inficierte, aufgehoben werden soll, weil es dadurch einen heiligen Mittelpunkt erhält, während es ohne diesen nur vermittelter Weise mit Heiligem zu thun gehabt hatte.

Ein vierter und letzter Ausspruch[4]), datiert von dem selben Tage wie der dritte, wendet sich direct an Serubabel, „den Statthalter Judas“, mit der in kurzen Worten gegebenen Verheissung, dass Gott, der Himmel und Erde erschüttern und die Throne der Königreiche umstürzen wird, alsdann Serubabel, seinen Knecht, nehmen und ihn machen will „wie einen Siegelring“; denn ihn hat er erwählt. — Dass diese Verheissung unecht sei[5]), lässt sich nicht erkennen. Ein Späterer wird sie kaum hinzugefügt haben, da in der Zeit nach Haggai

1) c. 1,12—15. 2) c. 2,1—9. 3) c. 2,10—19. 4) c. 2,20—23.
5) Böhme.

bekannt war, dass Serubabel, an den sie sich wendet, eine besondere Bedeutung in der Entwickelung der Angelegenheiten Judas nicht gehabt hat. Wenn man ihm neuerdings eine solche Bedeutung allerdings zugesprochen hat, so beruht das auf einer in unsern Quellen nicht begründeten Construction der Geschichte. Die Verheissung Haggais meint vielleicht das zu Serubabel Gesprochene in allgemeinerm Sinn und will dann besagen, dass das gegenwärtig durch ihn vertretene Davidshaus, auf dem Gottes Verheissungen ruhen, erhalten bleiben solle, damit diese Verheissungen Verwirklichung erlangen können; vielleicht aber auch dachte der Prophet an eine königliche Stellung Serubabels selbst in dem wieder aufgerichteten Reich Israel.

Elftes Capitel.

Sacharja.

§ 148. 1.

Das mit dem Namen Sacharja bezeichnete Buch ist — darüber besteht bei der Mehrzahl der Ausleger und Kritiker keine Meinungsverschiedenheit — eine Zusammenstellung von selbständigen Schriften verschiedener Autoren. Nur in einem ersten Theile[1]) kommen der Name Sacharja ben Berechja ben Iddo als der des Verfassers und Datierungen nach den Jahren des Königs Darius vor. Von diesem Theil unterscheidet sich ein zweiter oder ein zweiter und ein dritter Theil[2]) durch das Fehlen jener Angaben und durch Besonderheiten

---

Literatur zu Capitel 11: Bernhard Stade, Deuterozacharja, Eine kritische Studie, ZAW. I, 1881, S. 1—96; II, 1882, S. 151 bis 172. 275—309. Willy Staerk, Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9 bis 14, 1891. Ernst Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, II, 1901, Kapitel III: Das Buch Sacharjas, S. 63—104.

Commentare: August Köhler 1861, 1863 und Wilhelm Pressel 1870 s. zu § 146. C. J. Bredenkamp 1879. Charles Henry Hamilton Wright, 2. Aufl. London 1879.

1) c. 1—c. 8. 2) c. 9—c. 14.

des Stils, der Anschauungen und der vorausgesetzten Zeitverhältnisse.

An der Schrift Sacharja ist schon länger als an andern der Kleinen Propheten Kritik geübt worden.[1]) Sie wurde hier zunächst angeregt und irregeleitet durch ein neutestamentliches Citat[2]), das infolge einer Verwechselung auf die Hand Jeremias in dem Buche Sacharja zu verweisen schien. Die Haltlosigkeit dieser Combination einsehend, blieb man dennoch lange Zeit in weitverbreiteter Uebereinstimmung bei der Anschauung, dass ein Theil des Buches aus vorexilischer Zeit stamme. Die erste Beobachtung nach dieser Seite hin hatte sich nur auf einen mittlern Theil des Buches bezogen; später dehnte man dies Urtheil auf die ganze zweite Hälfte aus.[3]) Meist nahm man für sie zwei verschiedene Verfasser an, einen ältern aus der Zeit Jesajas und einen jüngern aus der Jeremias.[4]) Dagegen ist, namentlich in der neuesten Zeit, von verschiedenen Seiten diese Altersbestimmung der zweiten Hälfte des Buches geradezu umgekehrt worden, indem man geglaubt hat, darin vielmehr jüngere Hinzufügungen zu dem echten Sacharja erkennen zu sollen.[5])

1) Zuerst von dem Engländer Joseph Mede (*Works*, London 1664, *Second Volume*, S. 1022f.: *Concerning the ninth, tenth and eleventh Chapters of Zachary, and what therein befits not so well his time as Jeremie's* [vom Jahre 1635]).

2) Matth. 27,9f.

3) In Deutschland zuerst besonders B. G. Flügge (in der anonymen Schrift: Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, Hamburg 1784: c. 9—c. 14 „gehört entweder ganz oder doch grösstentheils andern Schriftstellern als Sacharja", zum Theil aus der Zeit Usias, zum Theil, c. 11,4ff., von Jeremia), später Hitzig, Ewald, Bleek, Schrader, Reuss, Orelli, König, Strack[4] u. A.

4) Nach Renan (*Histoire* II, S. 447f. 461) rührt Sach. c. 9—c. 11 von verschiedenen Verfassern aus dem achten Jahrhundert her, dagegen (III, S. 335f.) c. 12—c. 14 aus der Zeit zwischen dem Tode Josias und dem Exil.

5) So nach dem Vorgang von Eichhorn und Vatke (Religion, S. 553f. Anmerkg. 3) neuerdings mit eingehender Begründung zuerst wieder Stade, auch Cornill, Wellhausen, Wildeboer, Nowack u. A.; für nachexilische Abfassung, aber von dem selben Verfasser wie c. 1—c. 8, Köhler, Bredenkamp, Ch. H. H. Wright. Schon 1833 hatte Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 13) vermuthet, dass „etwa im 9. Capitel des Zacharia" eine aus der Zeit „nach Maleachi" stammende Dichtung „im Geiste der Propheten" erhalten sein möchte.

Es wird von allen Seiten anerkannt, dass in einem ersten Theile der zweiten Hälfte des Buches[1]) Hinweisungen auf vorexilische Verhältnisse und Anklänge an vorexilische Propheten gehäuft sind; aber die Einen erklären diese Eigenthümlichkeiten aus der Entstehungszeit, Andere als eine künstliche Nachahmung des Alterthümlichen. Einige Stellen dieses Theiles stehen ohne Zweifel vorexilischer Abfassungszeit entgegen und lassen sich nur aus den Verhältnissen einer spätern Zeit verstehen. Es bleibt dann aber noch die dritte Möglichkeit, diese Stellen als Interpolationen in einer vorexilischen Schrift anzusehen.[2]) In dem zweiten Theile der zweiten Hälfte[3]) liegen weit weniger Beziehungen auf concrete Verhältnisse vor. Nur Juda wird darin erwähnt, und es ist auf Grund weiterer Beobachtung zweifellos, dass dieser Theil nicht aus früherer Zeit stammt als aus der nach dem Untergang des Reiches Ephraim und zwar frühestens aus der letzten Zeit des Reiches Juda. Die apokalyptisch gehaltene Form der Darstellung legt es aber nahe, an das nachexilische Juda als den Standort des Verfassers oder auch etwa zweier verschiedenen Verfasser dieses Abschnittes zu denken.

§ 149. 2.

Der erste Theil des Buches[4]) hat ein durchaus einheitliches Gepräge. Er beginnt mit einer kurzen Einleitungsrede. Den darauf folgenden Kern dieses Theiles bilden Berichte über acht Visionen und eine symbolische Handlung. Am Schluss steht wieder eine längere prophetische Rede.

Am Anfang der Einleitungsrede und der ersten Vision

1) c. 9—c. 11.

2) So Kuenen, Staerk (für c. 9; 10; 11,1—3), Driver, zweifelnd Kautzsch; schon früher hatte Gramberg als eine Möglichkeit die Anschauung aufgestellt, dass ältere Propheten hier nicht bloss nachgeahmt seien, sondern dass „was eine frühere Zeit zu verrathen scheint, wenn es früher schon ein eignes Ganze ausgemacht haben sollte, von einem Dichter aus der Zeit der Colonie überarbeitet und mit eignen Dichtungen in Verbindung gesetzt“ sei (Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments, Bd. II, 1830, S. 522). Nach Dillmann (Theologie, S. 499) sind c. 9—c. 11 und c. 13,7—9 später verarbeitete „Fragmente“ eines anonymen Propheten, der „etwa 734 seine Schrift niederschrieb“.

3) c. 12—c. 14. 4) c. 1—c. 8.

wird der Verfasser genannt mit vollem Namen Sacharja ben Berechja ben Iddo; in der Schlussrede kommt zweimal der Name Sacharja vor. Die Aussprüche werden dreimal nach den Jahren eines Darius datiert und zwar nach Monaten und Tagen seines zweiten und vierten Jahres. Es kann dabei nur an den König Darius Hystaspis, also an die Jahre 520 und 518 v. Chr. gedacht werden. Sacharja redet nämlich von siebzig Jahren für den Zorn Gottes über Jerusalem und die Städte Judas.[1]) Das ist natürlich eine runde Zahl; aber ob man nun von der Deportation Jojachins (598 v. Chr.) oder von der Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.) an rechnet, gelangt man damit immer nur bis gegen oder in die Regierungszeit des ersten Darius (521—485 v. Chr.), nicht des zweiten (423—405 v. Chr.). Der im Buche Sacharja angegebene Verfasser ist offenbar identisch mit dem im Buch Esra genannten Sacharja bar Iddo, der gemeinsam mit dem Propheten Haggai für die Förderung des Tempelbaus eintrat.[2]) Dann ist also auch Haggai unter Darius I. anzusetzen.[3]) Im Buche Nehemia wird ein Iddo als Haupt einer Priesterfamilie zur Zeit Serubabels genannt und als ihm im Amte folgend ein Sacharja.[4]) Es scheint auch dieser Sacharja identisch zu sein mit dem Verfasser der Prophetenschrift. Die Art mancher Aussprüche im ersten Theile des Buches Sacharja, namentlich die Darstellung des Priesterthums in seiner vorbildlich auf den Messias hinweisenden Bedeutung, erklärt sich gut aus priesterlicher Abstammung des Propheten. Wenn er im Buch Esra als Sohn Iddos, an zwei Stellen des Buches Sacharja dagegen als Enkel Iddos und als Sohn Berechjas bezeichnet wird, so scheint hier in dem Vaternamen eine irrthümliche Zusammenschmelzung mit dem von Jesaja[5]) genannten Sacharja Sohn Jeberechjahus vorzuliegen.

Sacharjas Schrift hat einen von den ältern Prophetenschriften wesentlich verschiedenen Charakter dadurch, dass die Darstellung sich vorzugsweise in detailliert gezeichneten und theils ausführlich, theils nur in einzelnen Zügen ausgelegten Visionen bewegt. Diese sind, jedenfalls so wie sie

1) c. 1,12. 2) Esr. 5,1; 6,14. 3) Vgl. oben S. 556.
4) Neh. 12,4. 16. 5) Jes. 8,2.

uns vorliegen, künstlich gebildet, da vielfach die Details auf berechneter Symbolik beruhen. Der Prophet hat gewiss das „Geschaute“ nicht alles rein erfunden, sondern theilweise vielleicht aus wirklichen Visionen und jedenfalls theilweise, was das visionäre Erleben nicht ausschliesst, aus vorgefundenen Darstellungen irgendwelcher Ueberlieferung entnommen. Aber der Prophet hat mit dem „visionären“ Element überall mehr oder weniger frei geschaltet. Daraus erklärt sich, dass das „Geschaute“ nicht immer oder doch nicht immer deutlich besagt was es nach der Absicht des Verfassers besagen soll. Ein oder das andere Mal ist die Vision nur lose einer Verheissung vorangestellt, so namentlich bei dem Gesicht von einem Manne, der eine Messschnur in der Hand hält. Hiermit wird verständlich angedeutet, dass es sich um Grössenverhältnisse einer Oertlichkeit handelt; es ist darin aber nicht das enthalten, was in der angefügten Verheissung daraus herausgelesen wird von einer Ausdehnung Jerusalems, von der Sammlung der Exulanten, von Jahwes Wohnen auf dem Zion. Auch das Gesicht einer fliegenden Buchrolle, die den Fluch darstellt, ist nicht mehr als eine zur Hervorhebung eines Ausspruchs dienende „Vignette“. Ein Fluch kann allerdings nur dann geschaut werden, wenn er auf einer Rolle geschrieben ist; aber eine beschriebene Rolle bezeichnet an sich noch nicht einen Fluch, geschweige denn den speciellen, um welchen es sich nach der Absicht des Propheten handelt. In diesen Fällen ist ein mit Ueberlegung gewähltes Bild angewandt, für dessen volle Ausgestaltung dem Propheten die dichterische Kraft fehlte. Anders vielleicht liegt es da, wo eine ausführlichere Vision an sich bedeutungsvoll ist, aber doch nur als Folie für eine Verheissung dient, die über den Rahmen des durch die Vision Ausgedrückten hinausgeht, so in dem Gesicht von der Anklage gegen den Hohenpriester. Hier scheint der Prophet an ein Ueberkommenes, vielleicht an ein wirklich Geschautes gebunden zu sein, das er dann aber nach eigenem Ermessen verwerthete.

Einigen dieser Visionen ist poetische Schönheit nicht abzusprechen, andere sind grotesk, einzelne durch Künstelei überladen. Eigentlich grossartig ist keine. Die kleinen Verhältnisse der jüdischen Colonie, worauf sich direct oder indirect

alle diese Visionen beziehen, beengen die Auffassung. Auch da, wo die Weltlage in den Gesichtskreis tritt, bleibt der Prophet bei der Kleinmalerei, der er gewachsen ist. Er ist auf ihrem Gebiet, soweit wir urtheilen können, vielseitig in der Erfindung oder doch in der Verwerthung etwa entlehnter Motive, die er babylonischen oder persischen Vorbildern entnommen haben mag. Gewiss wurde er in der Zeichnung seiner geflügelten Gestalten und wohl auch sonst angeregt durch Darstellungen der noch in die Perserzeit hinüberwirkenden babylonischen Kunst. In einigen Schilderungen, wie in den nach persischen Einrichtungen gestalteten reitenden Himmelsboten und ihren verschiedenfarbigen Rossen, hat er Typen für die spätere Apokalyptik geschaffen. Solche für das Anschauungsvermögen und die Phantasie berechneten Gebilde lässt er, mehr noch als sein Vorgänger Ezechiel, statt der durch sich selbst wirkenden Kraft des ermahnenden Wortes, wie wir es bei den ältern Propheten finden, Eindruck erzielen auf seine Leser — an Hörer wird für die visionären Darstellungen nicht zu denken sein. Dagegen steht Sacharja mit dem, was er ausdrücken will durch seine Symbolik, überall mehr auf dem Boden der realen Verhältnisse als es bei Ezechiel in seinen Zukunftsschilderungen, besonders in der von Gog und Magog, der Fall ist.

In den Visionen, so wie Sacharja sie vermittelt darstellt, ist der directe Verkehr des Propheten mit der Gottheit aufgehoben. In diesen Visionen redet Gott nicht mit dem Propheten, sondern lässt ihn schauen. Dagegen spricht mit Sacharja ein Engel und erläutert ihm das Geschaute, von ihm bezeichnet als „der mit mir redende Engel". Mit der Einschiebung dieses Mittlers zwischen Gott und dem Propheten ist der Charakter des alten Prophetenthums aufgehoben, der auf dem unmittelbaren Erfülltsein mit dem Gottesgeist beruhte. Es ist dies eine nothwendige Consequenz der in der Angelologie des nachexilischen Judenthums immer mehr hervortretenden Tendenz, Gottes Ueberweltlichkeit durch Abweisung seiner unmittelbaren Berührung mit der Welt zu wahren. Aber nur in den Visionen treten bei Sacharja die Engel auf. Den Befehl zu einer symbolischen Handlung erhält er unmittelbar von Jahwe. Einmal wird auch an die Vision die Verheissung angereiht

mit der alten Formel: „Und es geschah das Wort Jahwes zu mir“.[1]) Diese Formel findet mehrmals in den Redestücken Anwendung: „Es geschah das Wort Jahwes zu Sacharja“ oder „zu mir“. Sacharja nimmt auf diese Weise in der Darstellung der Offenbarungsmittheilung eine Mittelstellung zwischen den Propheten und den Apokalyptikern ein.

Die Sprache des Propheten ist der üppigen Phantastik seiner Schilderungen keineswegs homogen. Sie ist eintönig, trocken und steif, ohne poetischen Rhythmus. Sacharja erscheint in seiner Sprache durchaus nicht als eine vorzugsweise poetische oder zur Ekstase disponierte Natur. Diese Beobachtung kann der Annahme zur Bestätigung dienen, dass die „Visionen“ der Thätigkeit des Verstandes entstammen oder doch nicht ohne ihre Beihilfe geformt sind. Die Folge der einzelnen Aussprüche und Gesichte ist gut disponiert und rührt gewiss von dem Propheten selbst her.

Während Sacharjas Zeitgenosse Haggai, rückwärts blickend auf die Zeit des ersten Tempels, die kümmerlichen neuen Anfänge mit der glänzenden Vergangenheit vergleicht und eine wehmüthige Stimmung zeigt, gehört Sacharja ganz der beginnenden neuen Zeit an. Seine Anschauungen und Erwartungen haben eine lichte und heitere Färbung. Mit der Aufnahme des Tempelbaus sieht er das Unglück der vergangenen Zeit als abgethan an, hofft von dem gegenwärtigen Geschlecht Besseres als die ungehorsamen Väter geleistet haben und erwartet infolge dessen Gottes Gnade und Segen. Haggai scheint, als er schrieb, ein alter Mann gewesen zu sein. In Sacharjas Schrift athmet ein jugendlicher Geist.

Eine Einleitungsrede[2]) fordert zur Umkehr auf, mit warnendem Hinweis auf die gegen die Worte der „frühern“ Propheten widerspenstigen Väter.

Darauf folgen acht Visionen. Die erste[3]) schildert die Versammlung einer Reiterschaar um einen Mann, der, auf rothem Pferde reitend, sie in einem Myrtengrund empfängt und ihren Bericht über den Zustand der Erdvölker entgegennimmt. Der Mann im Myrtengrund ist Jahwe oder nach der Meinung des vorliegenden Textes[4]) der Engel Jahwes. Daran

---

1) c. 4,8. 2) c. 1,1—6. 3) c. 1,7—17. 4) v. 11.

schliesst sich eine tröstliche Verheissung für Jerusalem, dessen Jahwe sich erbarmen wird, wann sein Zorn über die sichern Weltvölker entbrennt. Diese Verheissung wird nicht dem Propheten sondern dem mit ihm redenden Engel aus dem Munde Jahwes zu Theil. — In einer zweiten Vision[1]) sieht der Prophet vier Hörner und dann vier Schmiede. Die Hörner haben Juda zerstreut; die Schmiede kommen, um die Hörner der Heiden zu stürzen. Die Vierzahl der Hörner deutet offenbar die vier Weltrichtungen an — also es sind die Völker der ganzen Welt; auch die Schmiede sind, um den Hörnern zu entsprechen, in der Vierzahl. — Zum dritten Mal seine Augen aufhebend[2]), sieht der Prophet einen Mann mit einer Messschnur in der Hand. Er will die Breite und Länge Jerusalems messen. Sein Beginnen gibt Anlass zu einer in einigermassen unklarer Weise wieder durch Engel vermittelten Verheissung für Jerusalem. — Die vierte Vision[3]) zeigt, offenbar mit Beziehung auf eine bestimmte uns unbekannte Situation des damaligen Hohenpriesters Josua, eben diesen, wie er, vom Satan angeklagt, vor dem richtenden Engel Jahwes steht. Der Satan wird abgewiesen; dem Angeklagten werden an Stelle seiner schmutzigen Kleider reine Feiertagsgewänder angelegt. Versicherung der göttlichen Gnade wird an Josua ausgesprochen; sie schliesst mit der Verheissung, dass er und seine Genossen „Männer des Zeichens" seien für den Knecht Jahwes Zemach, d. i. „Spross". Gemeint ist der Messias, den Jeremia als Davidsspross bezeichnet hatte. Die Priester weisen auf ihn hin, weil, wie sie ihrerseits die Opfer für Versündigungen darbringen, ebenso Jahwe mit dem Kommen des Zemach — die Vermittelung bleibt unklar — „wegwischen wird die Sünde dieses Landes an einem Tage".

Durch Verschnörkelungen, geheimnissvolle Andeutungen und wohl auch durch Textverderbniss ist in den Einzelheiten besonders dunkel das fünfte Gesicht[4]): ein goldener Leuchter mit sieben Lampen; zu seinen beiden Seiten zwei Oelbäume, die „Söhne des Oeles, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen". Der Combination sind manche Wege offen gelassen, um zu erklären, wie dies Geschaute in Zusammenhang stehe

1) c. 2,1—4. 2) c. 2,5—17. 3) c. 3. 4) c. 4.

mit der daran geknüpften Verheissung, nicht durch Macht und Stärke sondern durch Gottes Geist solle vor Serubabel der „grosse Berg“ zur Ebene werden und der Tempelbau seine Vollendung finden; denn „mit Freuden sehen das Bleilot in der Hand Serubabels jene sieben, die Augen Jahwes, welche die ganze Erde durchstreifen“. Jedenfalls gibt diese Verheissung, wenn sie nicht vielleicht irrig in ihren jetzigen Zusammenhang gerathen sein und mit dem Gesicht vom Leuchter nichts zu thun haben sollte, eine unvollständige Deutung der Vision; denn es sind durch diese Deutung nicht die beiden „Söhne des Oeles“ erklärt. Gemeint sind damit zweifellos Serubabel, der Davidide, und Josua, der Hohepriester. Nach dem vorliegenden Texte würden die sieben Lampen, denen, so scheint es [1]), von den beiden Oelbäumen das „Gold“ oder Oel zugeführt wird, kaum etwas anderes sein können als ein Symbol der Gemeinde. Aber der siebenarmige Leuchter, wie er im Heiligthum Israels seine Stelle hat, ist ohne Frage Symbol des Göttlichen, und in der Vision Sacharjas müssen die sieben Lampen den sieben Augen Gottes [2]) entsprechen, wie die Siebenzahl überall auf Göttliches hinweist. Der Text wird irgendwie in der Weise zu ändern sein [3]), dass er die Oelbäume durch ihre Stellung neben den sieben mit Oel gefüllten Lampen erscheinen lässt als den Lampen, d. h. den göttlichen Kräften, wesensverwandt: die Oelbäume stehen in der Nähe und somit unter dem Schutz und Einfluss dieser Kräfte.

Durchsichtig, zwar nicht an sich, aber durch die beigefügte Erklärung, sind die folgenden Visionen, die sechste und siebente, die in Gedankenverbindung stehen und auch äusserlich unter sich nicht so bestimmt wie die andern Gesichte abgegrenzt sind. In der sechsten Vision [4]) sieht Sacharja eine fliegende Buchrolle von ungeheuren Dimensionen. Das ist „der Fluch, der über die Ausdehnung des ganzen Landes ausgeht“; er kehrt ein im Hause des Diebes und des bei Jahwes Namen falsch Schwörenden und vernichtet das Haus. Die siebente Vision [5]) ist eine in sich abgerundete Schilderung, deren einzelne Züge gestaltungskräftiger Phantasie entstammen,

---

1) v. 12. 2) v. 10. 3) Vorschläge dazu bei Wellhausen.
4) c. 5,1—4. 5) c. 5,5—11.

mag es sich nun um die Phantasie des Propheten oder die eines Vorbildes handeln. An ein solches zu denken, liegt für die geflügelten Gestalten der Vision nahe; man wird bei ihnen an babylonische Windgeister erinnert.[1]) Der für unsern Geschmack einigermassen komische Eindruck der in dem Gesicht geschilderten Situation ist vom Propheten gewiss nicht beabsichtigt. Sacharja sieht ein Scheffelmass. Unter dem aufgehobenen Bleideckel zeigt sich ein Weib, das im Scheffelmass sitzt. Es ist die Gottlosigkeit. Der Deckel wird zugeworfen und der Scheffel durch zwei Weiber davongetragen. In ihren Fittigen, die denen des Storches gleichen, ist Wind. Sie tragen das Scheffelmass zwischen Himmel und Erde bis nach dem Lande Sinear, d. i. nach Babel. Dort ist sein Ort. — Mit dieser und der vorangehenden Vision soll die auf zwiefachem Wege sich vollziehende Reinigung des heiligen Landes von dem vor Gott Missfälligen zum Ausdruck gebracht werden.

Die letzte Vision, die achte[2]), bildet ein Gegenstück zu der ersten. Vier Wagen ziehen aus zwischen zwei ehernen Bergen. Sie sind bespannt mit verschiedenfarbigen Pferden und stellen die vier Himmelswinde dar, die ausziehen, nachdem sie vor dem Herrn der ganzen Erde gestanden haben. Diejenigen Rosse, welche nach Norden ziehen, bringen den „Geist" Jahwes im Lande des Nordens zur Ruhe. Man hat diese Angabe verstanden von der Mittheilung des Geistes Jahwes an die im Nordland Babel lebenden Juden[3]); aber von den Juden der Diaspora ist hier nirgends die Rede, sondern von der Ausdehnung der Erdwelt. Darnach wird vielmehr an ein Eingreifen Gottes in die Verhältnisse der Völker der Welt zu denken und der „Geist" Jahwes vom Zorne Jahwes zu verstehen sein. Jahwe will seinen Zorn an Babel ausrichten als an dem Sitze der herrschenden Weltmacht, was Babel auch in der persischen Zeit war.

Den Visionen folgt eine symbolische Handlung.[4]) Von Geschenken, Gold und Silber, welche babylonische Juden der jerusalemischen Colonie überbracht haben, soll der Prophet

1) S. m. Artikel „Feldgeister" in Herzogs Realencyklopädie³, Bd. VI, S. 6 Z. 14ff.

2) 6,1—8. 3) Ewald. 4) c. 6,9—15.

Kronen verfertigen und damit den Hohenpriester Josua krönen. Diesem wird dann die Verheissung gegeben, dass ein Mann mit Namen Zemach (wie in der vierten Vision) den Tempel Jahwes bauen werde. Er wird als Herrscher auf seinem Throne sitzen, einen Priester zu seiner Rechten. So nach der Septuaginta, während der masoretische Text aussagt, dass ein Priester auf seinem, d. i. des Zemach, Throne sein wird oder dass er, nämlich der Zemach, ein Priester sein wird auf seinem Throne. „Zwischen den beiden", d. h. dem König und dem Priester, wird „ein Rath des Friedens bestehen". Die Kronen sollen zum Gedächtniss im Tempel Jahwes aufbewahrt werden. — Offenbar hat die Erzählung der Begebenheit eine reale Grundlage. Die Verheissung ist nach dem masoretischen Texte nicht klar, ob es sich nämlich um zwei Idealpersonen handelt, den königlichen Zemach und einen Priester, oder um eine einzige, einen Priesterkönig. Jenes ist nach der verständlichern und darum wohl bessern Lesart der Septuaginta: „zu seiner Rechten" anzunehmen. Jedenfalls aber reicht die Krönung Josuas allein nicht aus, um die an die Handlung geknüpfte Verheissung zu begründen; eher lässt sich denken, dass spätere Hand hier den Hohenpriester Josua statt des ursprünglich gemeinten Davididen Serubabel in den Text gesetzt habe.[1]) Da jedoch von Kronen im Plural die Rede und der damit verbundene Singular des Verbums[2]) für singularische Auffassung nicht entscheidend ist, so befindet sich wahrscheinlich, wie Andere längst vermuthet haben[3]), im Text eine Lücke; ursprünglich war wohl von einer Krönung wie des Hohenpriesters Josua so auch des Davididen Serubabel die Rede. Nur dann ist die an die Handlung geknüpfte Verheissung, die von einem König und Priester oder auch etwa von einem Königpriester in einer Person redet, begründet. Josua und Serubabel scheinen dabei nur als Typen für das Kommen des Zemach und des Priesters zu seiner Rechten oder des priesterlichen Zemach zu gelten. Hätte Sacharja in seinem Zeitgenossen Serubabel den Messias schon jetzt gekommen geglaubt[4]), so müsste er doch wohl noch ganz anders-

1) Wellhausen, Nowack. 2) v. 14. 3) Zuerst Ewald.
4) Wellhausen (zu c. 3,9), Nowack u. A.

artige Erwartungen für die nächste Zukunft aussprechen als wir sie überhaupt bei ihm lesen.

Die Visionen und die symbolische Handlung stellen einen Gedankenzusammenhang dar, schildern alle in fortlaufender Entwickelung Gottes Verhalten der neuen jüdischen Colonie gegenüber. Jerusalem geniesst in der gegenwärtigen Weltlage des göttlichen Schutzes, nachdem es aus der Hand der Weltmächte errettet worden. Es wird sich unter diesem Schutz ausdehnen. Es besitzt in dem Hohenpriester eine Vermittelung mit Gott, die nicht beseitigt sondern in dem Kommen des Zemach erneuert und vollendet werden soll. Seine Häupter, der Davidide und der Hohepriester, stehen in der Gemeinschaft und unter dem Schutze der göttlichen Leuchten, d. h. Geister oder Kräfte. Die Bosheit wird im Land Israel vernichtet und der Frevel nach Babel entführt. Gott waltet in der ganzen Ausdehnung der Erde und stürzt die Weltmacht. — Nachdem in dieser Darstellung der Visionen Israel und die Weltvölker als für eine Umwandlung der Verhältnisse zubereitet geschildert sind, wird in der Krönung Serubabels und Josuas die Zusicherung der kommenden Messiasherrschaft gegeben.

Die prophetische Rede am Schluss dieses Theiles des Buches Sacharja ist in mehrfach unebenem Text überliefert, welcher Ergänzungen erfordert. Sie allein ist aus dem vierten Jahre des Königs Darius datiert; alles Frühere scheint also in das für die Anfangsrede und die erste Vision genannte zweite Jahr des Königs zu gehören. Wahrscheinlich sind alle Visionen, von denen nur die erste überhaupt ein Datum hat, in ein und dieselbe Nacht fallend zu denken und die symbolische Handlung, als durch die Visionen vorbereitet, auf den folgenden Tag. Die Schlussrede besteht aus drei Wenden.[1]) Es sind nicht etwa verschiedene Reden sondern eine einzige; denn der Prophet kehrt am Ende zu dem Anfang zurück. Er gibt auf Befragen Auskunft über den Werth des Fasttages im fünften Monat, des Gedenktages der Zerstörung Jerusalems. Das Fasten kommt, so lehrt er, nur für den Menschen in Betracht, nicht für Gott. Daran reiht sich passend der zweite

1) c. 7,1—7; 7,8—8,17; 8,18—23.

Abschnitt, der als das Gottgewollte gerechtes Gericht, Barmherzigkeit, Wohlwollen darstellt. Weil die Väter auf diese Forderungen der „frühern" Propheten nicht hören wollten, sind sie unter die Heiden zerstreut worden. Nachdem aber Jahwe seinen Zorn ausgerichtet hat, will er sich Zion wieder zuwenden. Hohes Alter, Kinderreichthum, Zurückführung der zerstreuten Volksglieder werden Jahwes Segnungen sein. Anders als in den Tagen der Bedrängniss vor Aufnahme des Tempelbaus will Jahwe hinfort den Volksrest mit Fruchtbarkeit des Landes begnaden und diesen Rest zu einem gesegneten unter den Völkern machen. Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Zuverlässigkeit sind die Voraussetzungen dieses Segens. Die letzte Wende der Rede beginnt, dem Anfang entsprechend, damit, dass Umwandlung der Fasttage in Freudentage verkündet wird. Viele Völker werden in Jerusalem Jahwe Zebaot verehren, weil man gehört hat, dass er mit den Angehörigen Judas ist.

§ 150. 3.

In andern Gedankenkreisen als dieser erste Theil bewegt sich und von andern Situationen handelt der erste Theil der zweiten Hälfte des Buches[1]), der mit einer neuen Ueberschrift „Weissagung des Wortes Jahwes" beginnt. Sacharja wird nicht genannt, ebensowenig seine Zeitgenossen Serubabel und Josua. Es ist von Juda und Israel die Rede, als ob sie beide beständen, von Aegypten und Assur wie von herrschenden Mächten, aber auch von den Söhnen Jawans, d. i. den Griechen, als den Widersachern der Söhne Zions. Visionen fehlen; neben Ermahnungen und Zukunftsverkündigungen lesen wir eine Drohrede in der Form einer Allegorie. Nichts von den Engeln und dem Satan, von einem durch die Priester vorbedeuteten Zemach oder auch einem idealen Priester neben dem Zemach; dagegen ein königlicher Erretter der Endzeit. Die Sprache, die, vielfach schwerfällig und dunkel, sich in rhythmischem Tempo bewegt, ist durchaus verschieden von dem flachen Prosa-Stil des ersten Theiles. Das Ganze macht den Eindruck eines Torso's ohne Anfang, jedenfalls ohne Schluss,

1) c. 9—c. 11.

wenn nicht etwa, wie Einige meinen, der Schluss der Schrift Sacharja[1]) auch der Schluss dieses Theiles ist.

Ein Orakel über aramäische, phönicische, philistäische Städte steht an erster Stelle.[2]) Der Stadt Tyrus wird Untergang, den Städten Gaza, Askalon, Ekron Verderben, der Stadt Asdod das, wie es scheint, als Erniedrigung gedachte Bewohntsein von einer Mischbevölkerung verkündet. Die Philister werden in Juda aufgehen. Um sein Haus wird Jahwe lagern, und nicht wird fernerhin ein Treiber darüber hinziehen.

Jedenfalls im vorliegenden Text als Fortsetzung der voranstehenden Verheissung gedacht, folgt eine messianische Verkündigung.[3]) Dem auf dem Friedensthier, dem Esel, einziehenden König, dem gerechten, begnadeten, demüthigen, soll die Tochter Zion entgegenjubeln. Kriegsgeräth wird aus Ephraim und Jerusalem ausgerottet. Frieden wird der König den Völkern entbieten und wird herrschen vom Meere zum Meer und vom Strome bis an der Erde Enden. Die Gefangenen werden zurückkehren. Jahwe wird Zions Kinder wider Jawans Kinder erregen und wird Zion wie das Schwert eines Helden machen. Er wird sein Volk beschirmen und ihm helfen, wird von Korn Jünglinge, von Most Jungfrauen sprossen lassen.

Ein neues kleines Stück[4]) handelt von Segen und Unsegen und davon, wo beides zu finden sei. Jahwe spendet Regen und Fruchtbarkeit. Dagegen die Orakelbilder trügen, und die Wahrsager geben falschen Trost, sodass infolge dessen das Volk wie eine Herde ohne Hirten geworden ist.

Der nächste Abschnitt[5]) steht nicht in nothwendiger Verbindung mit dem vorhergehenden. An den Hirten und den Böcken will Jahwe in seinem Zorne Heimsuchung üben, seiner Herde dagegen sich zuwenden in Gnaden, will das Haus Juda und das Haus Joseph stark machen, sodass sie werden, als ob Jahwe sie nicht verstossen hätte. Nachdem er sie unter die Völker zerstreut hat, werden sie in der Ferne seiner gedenken und sollen alsdann zurückgeführt werden aus Aegypten und Assur nach dem Lande Gilead und dem Libanon. Hinabgestürzt wird die Hoheit Assurs, und das Scepter Aegyptens wird weichen.

1) c. 12—c. 14. 2) c. 9,1—8. 3) c. 9,9—17. 4) c. 10,1 f.
5) c. 10,3—12.

Anscheinend ohne Zusammenhang nach rückwärts und vorne folgt ein kleines Lied in drei Versen[1]), eine Klage darüber, dass die Cedern des Libanons verbrannt und die Eichen Basans gefällt sind. Die Hirten klagen über die Vernichtung ihres Stolzes; die Löwen brüllen über die Vernichtung der Pracht des Jordans.

Zuletzt der Bericht einer symbolischen Handlung.[2]) Sie lässt sich nicht ausgeführt denken, ist vielmehr nur als Allegorie verständlich. Auf Gottes Befehl „weidet" der Prophet „die Herde des Erwürgens". Er nimmt sich zwei Stäbe und nennt den einen „Huld", den andern „Eintracht". In einem Monat vernichtet er drei Hirten. Dann wird er ungeduldig über die Herde und auch sie seiner überdrüssig. Er will sie nicht ferner weiden und überlässt sie ihrem Schicksal. Seinen Stab „Huld" zerbricht er, aufzuheben seinen Bund, den er mit allen Völkern geschlossen hatte. Als er dann seinen Lohn fordert und sie ihm dreissig Silberlinge bieten, wirft er den „herrlichen" Lohn in das Haus Jahwes und zerbricht auch seinen Stab „Eintracht", aufzuheben die Bruderschaft zwischen Juda und Israel. Abermals nimmt der Prophet auf Jahwes Befehl Geräth eines Hirten und zwar eines thörichten; denn Jahwe will einen Hirten aufstellen, der sich der Herde nicht annimmt und sie verderben lässt. Ein Wehe über den thörichten Hirten macht den Schluss.

Dieser ganze Inhalt des mittlern Theiles der Schrift Sacharja ist dunkel im einzelnen und ebenso im Zusammenhang. Die Situation des Redenden bleibt unklar. So viel ist deutlich: er spricht wie von vorexilischen Verhältnissen, von einem Nebeneinander Judas und Ephraims, von Assur. Dass dies nur Fiction sei, dass der Verfasser in Nachahmung alter Propheten und mit Zusammenarbeitung ausgezogener Stellen aus ihnen nur der Form nach von alten Verhältnissen spreche, in Wirklichkeit aber von einer späten, etwa nachpersischen Periode handle[3]), von der jene alten Verhältnisse und Namen

---

1) c. 11,1—3. 2) c. 11,4—17.

3) Nach Stade u. A. von der Zeit der ersten Nachfolger Alexanders des Grossen, nach Andern von noch späterer (Wellhausen[3]: erstes Drittel des zweiten Jahrhunderts v. Chr.).

als Typen ausgesagt würden, ist neuerdings weitverbreitete Anschauung.

Aber nicht nur den Spätern sondern doch wohl auch den Zeitgenossen hätte dann dieser Prophet oder vielmehr dieser Schriftgelehrte ein unlösbares Räthsel geboten. Mag etwa die nachexilische Zeit die Namen Ephraim und Juda beibehalten haben zur Bezeichnung des Gesamtvolkes[1]), so konnte man doch von einer Aufhebung der Bruderschaft zwischen Juda und Israel[2]) nur reden, so lange Ephraim noch bestand.[3]) Die Hinweisungen auf Phönicien und Philistäa passen etwa auf die Beziehungen Judas zu diesen Völkern in Usias Zeit. Für die Darstellung von der „Herde des Erwürgens" und ihren drei in einem Monat beseitigten Hirten lässt sich denken an die Wirren und raschen Regierungswechsel im Reich Ephraim nach dem Tode Jerobeams II., obgleich wir allerdings von gerade drei Regenten innerhalb so kurzer Frist nicht wissen. Mit dem thörichten Hirten kann ebenfalls einer der Könige Ephraims gemeint sein. Die Klage über die Verheerung des Libanons und des Jordanlandes scheint sich auf die Invasion Tilglat-Pilesers in diese Gegenden zu beziehen, und auch dass Zerstreute aus Israel vorausgesetzt sind, die nach Gilead und dem Libanon zurückkehren sollen, hat nur die Abtrennung eines Theiles von Ephraim zur Voraussetzung. Somit scheinen wir für diesen Abschnitt in die Zeit vor dem Untergang des Nordreiches verwiesen zu werden und es mit einem Zeitgenossen Jesajas zu thun zu haben.

Aber daneben ist unverkennbar, dass mindestens eine Stelle sich nur verstehen lässt als entstanden in später, griechischer Zeit. Eine Erwähnung Jawans[4]) an sich würde meines Erachtens noch nicht Zeichen so später, überhaupt nicht nachexilischer Zeit sein; denn Berührungen Israels mit Jawan durch

1) So kann es liegen c. 9,13; vgl. c. 8,13. 2) c. 11,14.

3) Das hat Nowack richtig gesehen und liest desshalb nach einer Vermuthung von Wellhausen mit zwei griechischen Codices „Jerusalem" statt „Israel". Nach Staerk ist hier Israel der „ungläubige Theil", Juda die „kleinere gläubige Schaar" in dem Bundesvolk der nachexilischen, wahrscheinlich der makkabäischen Zeit; aber damals nannte sich das Gesamtvolk „Juda".

4) c. 9,13.

Vermittelung der Phönicier können schon in der Königszeit vorgekommen sein. Aber darum handelt es sich in der Aussage über Jawan in diesem Theile des Buches Sacharja nicht, wie es allerdings bei Joel darum sich handeln kann, sondern es ist von den Söhnen Jawans als von der den Söhnen Zions gegenüberstehenden Weltmacht die Rede. Zwischen beiden soll es zu einem entscheidenden Kampfe kommen. Vor der Zeit Alexanders konnte die Möglichkeit einer solchen Situation nicht in den Gesichtskreis treten.[1]) Es ist bezeichnend, dass die Aussage von diesem Kampfe vorkommt in Verbindung mit einer Verheissung der Lösung der „Gefangenen", wie es scheint (die Beziehung des angeredeten „Du" bleibt zweifelhaft) nicht Ephraims sondern Zions, als ob solche Gefangenen gegenwärtig in beträchtlicher Zahl vorhanden seien, d. h. als ob ein Theil des Gottesvolkes sich in der Gewalt der Heiden befinde. Diese zusammenhängende Stelle von der Lösung der Gefangenen und dem Kampfe mit den Söhnen Jawans[2]) muss sicher der griechischen Periode zugewiesen werden.

Unmittelbar vorher steht die Schilderung des einziehenden Messias.[3]) Sie hat nichts von der priesterlichen Färbung, die den Zemach des Propheten Sacharja ben Iddo umspielt, aber sie hat auch nichts von dem heroischen Typus, der den Messias bei Jesaja auszeichnet. Der Messias dieser Verheissung im Buche Sacharja ist kein Held und Erretter: ihm ist Heil widerfahren; er ist gerecht und sanftmüthig. Er bringt nicht ein Friedensreich nach errungenem Siege, sondern in wenig concreter Darstellung wird von ihm gesagt: „Er redet Frieden den Völkern". Das scheint, wie Neuere mit Recht bemerkt haben, die Idealgestalt nicht der Jesajanischen Zeit sondern des spätern nachexilischen Judenthums zu sein. Desshalb wird dies Messiasbild in seiner vorliegenden Form mit der unmittelbar folgenden Aussage von der Lösung der Gefangenen zusammengehören, obgleich ein stricter Zusammenhang zwischen beiden nicht besteht. Es liegt aber vielleicht in diesem Messias-

---

1) Die Ursprünglichkeit des Namens Jawan in c. 9,13 zu bezweifeln (Steiner, Kuenen, König, Strack[4], Rothstein), scheint mir aus dem Umstand noch nicht gerechtfertigt, dass das Targum statt „Jawan" liest „die Völker", da doch LXX mit dem masoretischen Text übereinstimmt.

2) c. 9,11—17. 3) c. 9,9f.

bild die Erweiterung einer ältern Grundlage vor. Die Darstellung, dass zur Zeit des Messias Wagen aus Ephraim und Pferde aus Jerusalem, auch Kriegsbogen ausgerottet werden sollen, klingt ganz, als ob sie von einem Propheten zur Zeit der bestehenden beiden Reiche herrühre. Auch die nur hier vorkommende Schilderung vom Reiten des Messias auf dem Esel als dem Friedensthier, die an die alte Sitte der vorköniglichen Zeit erinnert, kann den Eindruck machen, als sei sie in der königlichen Zeit gebildet, um den Messias zu den gegenwärtigen Königen, die sich des Streitrosses bedienten, in Gegensatz zu stellen.

Die Messiasschilderung folgt unmittelbar auf die Verheissung Jahwes: „Und ich will ein Lager bilden für mein Haus wider ein Heer, wider Hin- und Wiederziehenden, und nicht soll ferner über sie hinziehen ein Treiber“.[1]) Diese Aussage hat jedenfalls, wofür besonders der „Treiber“ spricht, eine bestimmte Vergewaltigung Israels zur Voraussetzung, nicht gerade direct eine solche des Tempels, denn mit dem „Hause Jahwes“ ist im Zusammenhang wegen der pluralischen Behandlung des Begriffs nicht der Tempel sondern die Bewohnerschaft Jerusalems oder überhaupt Israel gemeint; aber dass die Stadt oder das Volk hier die im Alten Testament nur ganz selten bildlich gebrauchte Bezeichnung „Haus Jahwes“ erhalten hat, gibt doch Anlass zu der Vermuthung, dass der Verfasser eine Gewaltthat auch an dem Tempel im Sinne gehabt habe, wie eine solche erstmals in der Zerstörung desselben durch Nebukadnezar erfolgte. Diese Aussage, die eine Vermittelung zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden bildet, wird desshalb ihrer Herkunft nach wahrscheinlich mit dem Folgenden zusammengehören und wie dies nachexilisch sein.[2])

Das Urtheil liegt nahe, dass nach den eben besprochenen Abschnitten, die als Ganzes deutlich in die griechische Periode

1) c. 9,8.

2) Ob auch über c. 9,1—7 ebenso zu urtheilen ist? Die zu Asdod wohnende Mischbevölkerung v. 6 könnte an die Verhältnisse von Neh. 13,23f. erinnern (E. Nestle, ZAW. XX, 1900, S. 166f.), wo allerdings nicht von einer Mischbevölkerung in Asdod, aber von asdodisch sprechenden Kindern jüdischer Männer und asdodischer Frauen die Rede ist.

verweisen, die Abfassungszeit der übrigen Abschnitte dieses Theiles des Buches Sacharja zu bestimmen sei und dass das ihnen eignende alterthümliche Colorit nur auf Nachahmung beruhe. Allein es klingt doch an andern Stellen so, als ob der Verfasser in der „antik“ lautenden Darstellung wirklich alte Verhältnisse meine und voraussetze. Dahin gehört die Schilderung der Verwüstung des Waldes auf dem Libanon und in Basan [1]), die nach dem eigentlichen Sinne der Worte nur auf einen Heereszug gerade gegen diese Gegenden passt und durch keine Andeutung zu verstehen gibt, dass sie etwa symbolisch gemeint sei. So dunkel im einzelnen die Darstellung von dem in Jahwes Namen handelnden Hirten ist, als welchen der Redende sich selbst darstellt [2]), so ist doch deutlich, dass der Sprechende eine Berechtigung zu besitzen glaubt, sich als den Vertreter Jahwes zu bezeichnen und in dessen Namen aufzutreten.[3]) So konnte von seiner Stellung zu Gott nur ein Prophet der alten Art urtheilen, nicht aber ein Schriftgelehrter oder Apokalyptiker der spätern Zeiten.

Dazu kommt, dass das schriftstellerische Verfahren des Verfassers dieses Theiles des Buches Sacharja schwer zu begreifen wäre, wenn seine zahlreichen Anklänge an die ältern Propheten lediglich auf Nachahmung beruhten. Er hätte dann durch Zusammenstellung weit zerstreuter Bruchstücke von mühsam auseinandergerissenen Prophetenworten ein überaus künstliches Mosaik geschaffen, ohne dass der Zweck so grosser Arbeit ersichtlich wäre. Jene Berührungen mit ältern Propheten lassen sich wenigstens zum Theil einfacher darauf zurückführen, dass der Verfasser aus der selben Situation heraus schrieb wie sie.

So scheint zur Erklärung dieses Theiles nur die Annahme verschiedenartiger Bestandtheile auszureichen. Bruchstücke

---

1) c. 11,1—3. 2) c. 11,4—15.

3) Dass c. 11,4ff. nicht von der selben nachexilischen Hand, welche in c. 12,1—13,6 und c. 14 zu erkennen ist, herrühren können, hat Staerk aus der verschiedenen Stellung zum Prophetenberuf richtig ersehen. Aber es scheint mir in c. 11,4ff. nicht so zu liegen, dass ein Apokalyptiker der makkabäischen Zeit sich hier wie einen Propheten „darstellt“; vielmehr, ohne sich als einen Propheten darzustellen, redet der Verfasser so, wie nur Einer reden kann, welcher zu Jahwe im Verhältniss des Propheten steht.

der Schrift eines ältern Propheten — das wäre die dann sich ergebende Anschauung —, welcher der Zeit nicht lange vor dem Untergang des Nordreiches angehörte, wahrscheinlich ein Judäer war, aber für Ephraim specielles Interesse besass, erweiterte in der griechischen Periode ein Herausgeber durch mindestens eine grössere Einschaltung.[1]) Es ist jedenfalls auffallend und hat bei den Vertretern der späten Abfassung des ganzen Theiles keine Erklärung gefunden, dass nur an einer einzigen Stelle die Söhne Jawans als die Feinde Israels genannt sind, während überall sonst jeder deutliche Hinweis auf die griechische Periode fehlt, nur Völkernamen des höhern Alterthums gebraucht werden und Assur und Aegypten die Weltmacht darstellen. Das erklärt sich, wenn man den Namen Jawan nicht etwa als eine Corruption ansehen will, doch wohl am einfachsten aus einer Interpolation an eben dieser Stelle. Die Hand des Interpolators, wenn ein solcher anzunehmen ist, hat aber auch an andern Stellen überarbeitend eingegriffen. In der Schilderung der Wiederbegnadigung Ephraims ist deutlich die Zerstreuung als ein bekannter, also eingetretener Zustand vorausgesetzt.[2]) Das wäre möglich für einen Verfasser bald nach dem Untergang Samariens, obgleich sonst vor Jeremia kein Prophet von der Rückkehr Ephraims geredet hat. Aber jedenfalls von einer zukünftigen Zurückführung aus Aegypten[3]) konnte nur ein Verfasser reden, welcher nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar lebte.[4])

Uebrigens ist dieser ganze Theil des Buches Sacharja nicht nothwendig von einer einzigen Hand redigiert worden. Die einzelnen Abschnitte stehen nicht alle in einem deutlichen Zusammenhang, und man hat sie auf zwei oder mehrere nachexilische Verfasser vertheilen wollen.[5]) Nothwendig ist eine

1) c. 9,8—17.

2) c. 10,8f.; v. 9 l. *wā-ʾezrāʿēm* oder besser *wā-ʾăzārēm* (Wellhausen) als Präteritum.

3) c. 10,10.

4) Wenn c. 10,10, wie es scheint, in seiner letzten Hälfte (Land Gilead und Libanon) einen alten Bestandtheil bietet, vielleicht auch in dem „Assur" der ersten, so ist der Vers in den Anfangsworten überarbeitet worden.

5) Nowack weist c. 9,1—17 und c. 10,3—11,3 dem selben Verfasser und c. 11,4—17 einem andern zu und ist geneigt, c. 10,1f. als ein isoliert stehendes Stück anzusehen.

solche Scheidung nicht; sie ist dann höchst unwahrscheinlich, wenn wir es überall oder doch in mehreren Abschnitten mit einer vorexilischen Grundlage und einer nachexilischen Ueberarbeitung zu thun haben.

§ 151. 4.

Ein den Schluss des Buches Sacharja bildender Theil [1]) hebt sich in seiner vorliegenden Form deutlich wieder als eine Besonderheit ab; denn er beginnt mit einer neuen Ueberschrift entsprechend der des zweiten Theiles: „Weissagung des Wortes Jahwes". Sie ist jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach erst später hinzugefügt.[2]) In Darstellung und Sprache steht dieser Schlusstheil dem zweiten näher als dem ersten, aber auch von jenem ist er darin verschieden, dass, während dort Ephraim und Juda genannt werden, hier nur von Juda die Rede ist. Die dem Verfasser des ersten Theiles charakteristischen Eigenthümlichkeiten, die visionäre Darstellungsform, die ausgebildete Angelologie, fehlen hier wie in dem zweiten Theile; nur einmal wird der „Engel Jahwes" genannt und an einer andern Stelle die „Heiligen", d. i. die Engel. Anlage und Zusammenhang sind auch hier vielfach dunkel.

Zuerst [3]) ist die Rede von einer Belagerung Jerusalems durch „alle Völker der Erde". Nicht klar ist dabei die Stellung Judas. Es sieht so aus (der Text scheint nicht unverderbt), als ob Juda im Anfang an der Belagerung Jerusalems theilnehme und erst nachmals, als die Völker mit Verwirrung geschlagen werden, in der Erkenntniss, dass ihm die Bewohner Jerusalems Stärke verleihen durch Jahwe Zebaot, ihren Gott, sich entschliesse, ihnen im Kampf an die Seite zu treten. Der Ausgang ist göttliche Hilfe für Juda und Jerusalem; dagegen wird Jahwe trachten, alle Völker zu vernichten, die wider Jerusalem gekommen sind. Nach Ausgiessung eines Geistes des Gnadeflehens über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems wird das Land in allen seinen Geschlechtern eine grosse Klage anstellen über Einen, „den sie durchbohrt haben" — es bleibt undeutlich, wer damit gemeint ist; nach dem vorliegenden gewiss verderbten Texte wäre es Jahwe selbst. Die Klage wird gross sein in Jerusalem „wie die Klage Hadad-

1) c. 12—c. 14. 2) S. unten § 152. 153. 3) c. 12,1—13,6.

Rimmons in der Ebene Megiddo". Zu jener Zeit wird ein offener Born vorhanden sein für das Davidshaus und die Bewohner Jerusalems gegen Sünde und Unreinheit. Götzendienst und Prophetenthum werden hinweggeräumt. Unter den Propheten will, weil sie sich ihrer Gesichte schämen, keiner mehr für einen solchen gelten.

Es folgt ein kleines, im Zusammenhang gänzlich fremdartiges Stück.[1]) Das Schwert wird aufgefordert, sich wider Jahwes Hirten und Vertrauten aufzumachen und ihn zu schlagen, sodass die Herde sich zerstreut. Im ganzen Lande soll nur ein Drittel übrig bleiben, das von Gott durch Läuterungsproben dahin geführt wird, seinen Namen anzurufen, sodass er ihm antworten kann und zu ihm sprechen: „Du bist mein Volk". — Dies Stück erinnert unverkennbar an die Hirten-Allegorieen in dem zweiten Theile des Buches, namentlich an die Aussage von dem thörichten Hirten. Wahrscheinlich ist es durch Umstellung an seinen jetzigen Ort gerathen. An das Ende des zweiten Theiles des Buches gerückt[2]), würde dies Stück der Schilderung des thörichten Hirten einen bessern Abschluss verleihen.

Der dritte Theil schliesst mit einer zweiten Darstellung der Endkatastrophe über Jerusalem[3]), einem Pendant zu dem ersten Stücke. Wie dieses handelt es von einer Belagerung, aber mit abweichenden Details. Geschildert wird der Tag Jahwes, der kommen wird. Jahwe sammelt alle Völker zum Kriege wider Jerusalem. Die Stadt wird eingenommen und zerstört. Die Hälfte der Bewohner wandert in die Gefangenschaft; der Rest der Bevölkerung aber wird nicht ausgerottet aus der Stadt. Jahwe wird erscheinen, wider die Völker streiten und durch Spaltung des Oelberges den Flüchtlingen Jerusalems einen Weg bahnen nach Norden und Osten. Sie werden fliehen wie vor dem Erdbeben in den Tagen Usias, des Königs von Juda. Am Himmel werden Zeichen geschehen, und von Jerusalem wird lebendiges Wasser ausströmen nach Osten und Westen. Alsdann wird Jahwe König sein über das

---

1) c. 13,7—9.

2) Also als Schluss des Abschnittes c. 11,4—17, so die Meisten, nach Ewald's Vorgang.

3) c. 14.

ganze Land; Jahwe wird einer sein und sein Name einer. Jerusalem wird dann in Sicherheit wohnen. Heimsuchungen über die Völker, die wider Jerusalem ziehen, werden geschildert, wobei die Notiz einfliesst, dass „auch Juda wider Jerusalem kämpfen wird“ — wie in anderer Weise in der ersten Belagerungsschilderung die Stellung Judas Jerusalem gegenüber zuerst als eine feindliche erscheint. Diejenigen, welche übrig bleiben von allen Völkern, die wider Jerusalem stritten, werden alljährlich hinaufziehen, den König Jahwe Zebaot anzubeten und das Hüttenfest zu feiern. Wenn aber irgendein Volk der Erde nicht hinaufzieht, so wird ihm der Regen versagt werden. Auch über Aegypten, wenn es nicht hinaufzieht, wird Jahwes Plage kommen. In Jerusalem aber wird Alles heilig sein, auch das bisher Profane, die Schellen der Rosse; die Kochtöpfe wird man als Altargeräth verwerthen. Ein Kanaaniter wird nicht mehr im Hause Jahwes sein zu jener Zeit.

Den als dritten bezeichneten Theil des Buches Sacharja auf zwei verschiedene Autoren zu vertheilen [1]), scheint mir nicht geboten. Die differierenden beiden Schilderungen der Endkatastrophe lassen sich verstehen als von dem selben Verfasser zu verschiedenen Zeiten geschrieben. Dafür spricht die grosse Aehnlichkeit der Darstellungsweise. [2])

Auf keinen Fall ist Sacharja, der Verfasser des ersten Theiles, für den dritten als Autor zu denken wegen der gänzlichen Verschiedenheit der Diction und Anschauungsweise. Für Sacharjas Zeit würde überdies die Erwartung einer Belagerung Jerusalems durchaus nicht passen. Ebensowenig scheint es mir annehmbar, auch wenn man Abfassung des ganzen mittlern Theiles des Buches Sacharja [3]) in der Zeit der Diadochen annehmen will, an ein und denselben Verfasser für den ganzen mittlern und den letzten Theil zu denken [4]), da dann unerklärt bleibt, warum dort „Juda und Ephraim“ als Gesamtbezeichnung für Israel vorkommt, während im Schlusstheil nur von Juda die Rede ist. Dagegen würde, von weitern Erwägungen abgesehen, zunächst nichts im Wege stehen, den

1) c. 12,1—13,6 einerseits und c. 14 andererseits, so Nowack.

2) Sie wird von Wellhausen und Nowack verringert durch die Beurtheilung von c. 14,13f. als einer Interpolation.

3) c. 9—c. 11. 4) Stade, Cornill.

Verfasser des Schlusstheils mit dem nachexilischen Erweiterer des zweiten Theiles zu identificieren. Dann würde sich am einfachsten der Umstand erklären, dass ein Stück aus dem zweiten Theil in den dritten hinübergenommen worden ist.[1]) Allerdings ist auch bei dem Erweiterer des mittlern Theiles von Ephraim und Juda neben einander die Rede.[2]) So konnte er aber dort sprechen uneigentlicher Weise, um Gesamtisrael nach der Art der dort verarbeiteten ältern Grundlage zu bezeichnen, aus der er die betreffenden Stellen vielleicht geradezu herübernahm.[3])

Die wiederholte Ueberschrift, am Anfang des zweiten und dritten Theiles, beide Male beginnend mit: „Weissagung des Wortes Jahwes“, könnte von der Hand herrühren, die den zweiten Theil herausgab und vielleicht zugleich den dritten hinzuschrieb. Beiderlei Bestandtheile wollte dieser Autor dadurch etwa auseinanderhalten. Aber die Ueberschrift macht doch, weil sie auch vor der unmittelbar folgenden Schrift Maleachi wiederkehrt, eher den Eindruck, an den zwei letzten Stellen von einem Sammler der Prophetenschriften herzurühren, der dann vermuthlich den Schlusstheil des Buches Sacharja als eine besondere, von dem mittlern Theile getrennte Schrift vorfand.

Die in dem Schlusstheil vorliegende Erwartung einer Belagerung Jerusalems legt es an und für sich nahe, die Abfassung dieses Theiles in weit früherer Zeit als der griechischen anzusetzen, nämlich kurz vor der Belagerung durch Nebukadnezar, somit den Verfasser als einen Zeitgenossen Jeremias anzusehen, wie es die meisten ältern Kritiker gethan haben.[4]) Auch die Hinweisung auf die Klage Hadad-Rimmons in der Ebene Megiddo könnte für diese Zeit sprechen, wenn nämlich damit die Klage um den in der Ebene Megiddo zu Tode verwundeten König Josia gemeint sein sollte. Der sonst

---

1) c. 13,7—9. 2) c. 9,13; vgl. v. 10.

3) Dafür spricht die Schilderung c. 9,10a an sich (s. oben S. 577) und das originelle Bild von Juda als Bogen und Ephraim als Pfeil oder Köcher c. 9,13a (Staerk).

4) Nach Dillmann (Theologie, S. 516) „wahrscheinlich aus der Zeit der letzten Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar und der Mitte des Exils“.

nicht vorkommende Name Hadad-Rimmon könnte genauere Bezeichnung der Localität der Verwundung des Königs sein. Freilich erwähnt noch die Chronik[1]) das Singen von Klageliedern auf den Tod des Königs Josia als „bis auf diesen Tag" üblich; allein sie benutzt hier möglicher Weise den Wortlaut einer ältern Quelle, da man nach dem Eintritt des Exils Schlimmeres zu beweinen hatte als dies specielle Ereigniss.

Trotzdem wird man als für nachexilische Abfassung[2]) entscheidend den apokalyptischen Charakter der beiden Schilderungen von der Endkatastrophe ansehen müssen. Sie scheinen idealer Art zu sein und keine Unterlage in den politischen Verhältnissen der Gegenwart zu haben. Die Chaldäer werden nicht als die Belagerer genannt, überhaupt kein Name für die Feinde Jerusalems angeführt, sondern ganz allgemein ist von „allen" Völkern die Rede. Das sieht aus wie eine Nachbildung der Ezechielischen Weissagung des endzeitlichen Ansturms der durch Gog und Magog repräsentierten Völkerwelt wider Israel. Ganz besonders spricht gegen die Ansetzung in der chaldäischen Periode die gegensätzliche Stellung, die Juda Jerusalem gegenüber angewiesen wird. Eine solche ist in der Zeit Jeremias kaum denkbar; die Erwartung derselben liesse sich aber wohl aus irgendwelchen Rivalitäten einer nachexilischen Periode erklären. Auch die Missachtung des Prophetenstandes kann sich, da sie dem Prophetenthum im allgemeinen gilt, kaum auf die falschen Propheten beziehen, mit denen Jeremia zu kämpfen hatte. Die Aussage über Hadad-Rimmon ist nicht entscheidend, auch wenn sie sich auf den Tod Josias bezieht; denn sie besagt nicht, dass zur Zeit des Verfassers die erwähnte Klage noch üblich war, sondern zeigt nur, dass er von dieser Klage als einer grossen wusste. Er operiert offenbar gerne gelehrter Weise mit Reminiscenzen; das Erdbeben zur Zeit Usias würde auch für die Zeitgenossen Jeremias fernliegender Vergangenheit angehören, ohne dass eine persönliche Erinnerung der Lebenden denkbar wäre. Ueberdies ist, da Hadad und Rimmon Namen eines Gottes sind, dessen Cultus locale Berührungen mit dem des durch Klagen

---

1) II Chron. 35,25.

2) So für diesen Theil auch Kuenen, Driver.

gefeierten Adonis hatte, mit der Klage Hadad-Rimmons doch wohl die Cultusklage eines Ortes gemeint, welcher von der an ihm verehrten Gottheit den Namen trug.[1]) Der Verfasser des dritten Theiles scheint einen gegenwärtigen König Judas nicht zu kennen, sondern nur ein „Haus Davids“, und wenn er Usia als „König von Juda“ nennt, so verweist diese Bezeichnungsart darauf, dass es dem Verfasser und seinen Zeitgenossen näher lag, an andere Könige als diejenigen Judas zu denken. Die nur sehr flüchtige Erwähnung der Beseitigung des Götzendienstes ist für vorexilische Abfassung nicht entscheidend, da Abgötterei auch nach dem Exil vorgekommen sein mag und, davon abgesehen, das Abthun des Götzendienstes als ein stehender Zug der Vollendungszeit aus ältern Schilderungen beibehalten werden konnte ohne specielle Beziehung auf die Gegenwart.

Dass aber der Verfasser des Schlusstheils erst der griechischen Periode angehöre, lässt sich aus diesem Theile für sich allein in keiner Weise entnehmen und könnte nur aus der Identificierung seines Verfassers mit dem Herausgeber und Erweiterer des mittlern Theiles gefolgert werden. Eben desshalb aber weil sich im Schlusstheil eine Hinweisung auf die griechische Periode nicht, wie es dort der Fall ist, findet, kann man die Identität der beiden Autoren in Frage stellen.[2])

5. § 152.

Wir haben es in dem Buche Sacharja mit einer aus wenigstens zwei Theilen bestehenden Zusammenstellung zu thun. Die zweite Hälfte erscheint nach den in ihrer vorliegenden Form an den Anfang und in die Mitte gestellten identischen Ueberschriften als ein zweigetheiltes Ganze, enthält aber in ihren Anfangspartieen mindestens einzelne Bestandtheile, die ganz anderer Herkunft sind als der Schluss. Dieser hat allem Anschein nach ursprünglich als eine von dem mittlern Theile getrennte Schrift bestanden, sodass sich von drei Theilen der Schrift Sacharja reden lässt. Der fehlende

1) S. m. Artikel „Hadad-Rimmon“ in Herzogs Realencyklopädie[3], Bd. VII, S. 293ff.

2) So auch Kuenen, der c. 12,1—13,6 und c. 14 um 400 v. Chr. ansetzt.

Schluss des mittlern Theiles ist durch den dritten ersetzt worden.

Für die Art, wie die verschiedenen Bestandtheile des Buches zusammengekommen, sind wir auf unbestimmte Vermuthungen beschränkt. Am einfachsten erklärt die Zusammenstellung der Vorschlag, an zwei Verfasser des Namens Sacharja zu denken, wofür der diesen Namen tragende Zeitgenosse Jesajas eine Veranlassung bietet.[1]) Jesaja nennt ihn neben einem Priester als Vertrauensmann Jahwes; dieser Sacharja könnte also wohl ein Prophet gewesen sein. Bruchstücke von Aussprüchen dieses alten Sacharja ben Jeberechjahu behielten etwa seinen Namen bei, auch nachdem sie in der nachexilischen Zeit durch einen neu angehängten Schluss[2]) und durch andere Eingriffe zu einer Apokalypse umgearbeitet worden waren. Auf Grund einer Verwechselung dieses Sacharja mit dem Sacharja ben Iddo aus der Zeit Josuas und Serubabels vereinigte man die beiden Prophetenschriften zu einer einzigen und stellte ihr den componierten Namen Sacharja ben Berechja ben Iddo voran.[3])

Zwölftes Capitel.

Maleachi.

§ 153. 1.

Die letzte Prophetenschrift des Kanons trägt die Ueberschrift: „Weissagung des Wortes Jahwes an Israel durch die Hand Maleachis". Der sonst nicht vorkommende Name könnte Eigenname des Propheten sein, vielleicht, obgleich dies schon der Form nach wenig wahrscheinlich ist, *Angelicus* bedeutend, oder eher ein Ehrenname, verkürzt aus Maleakhjah „Bote Jahwes", wofür *Μαλαχίας* der Septuaginta zu sprechen scheint. Da aber für *mal'ākî* die Bedeutung „mein Bote" am nächsten liegt und in

Literatur zu Capitel 12: W. Böhme 1887, s. zu § 146.

Commentare: August Köhler 1865 und Wilhelm Pressel 1870, s. zu § 146.

1) S. oben S. 563. 2) c. 12,1—13,6 und c. 14. 3) Vgl. § 153.

dieser Schrift die göttliche Verheissung steht: „Siehe ich sende meinen Boten; der wird den Weg vor mir her ebnen“[1]), so liegt die Vermuthung nahe, dass die Schrift ursprünglich namenlos war und die Bezeichnung des Verfassers mit Anlehnung an jene Stelle von einem Sammler in symbolischem Sinn an die Spitze gestellt wurde. Die ganze Ueberschrift rührt jedenfalls nicht von dem Verfasser sondern von einem Sammler her. Sie berührt sich mit der Ueberschrift des Schlusstheils des Buches Sacharja: „Weissagung des Wortes Jahwes über Israel“[2]) und mit der des mittlern Theiles desselben Buches: „Weissagung des Wortes Jahwes über das Land Chadrach, und Damascus ist sein Ruheort“.[3]) Da die Verbindung: „Weissagung des Wortes“, eigentlich: „Ausspruch des Wortes“ (*maśśā' dĕbar jahweh*), sonst nicht vorkommt und auf Verkennung der ursprünglichen Bedeutung des ersten Nomens beruht, so wird die Uebereinstimmung der Ueberschriften nicht zufällig sein. An der Spitze des mittlern Theiles des Buches Sacharja ist die Ueberschrift mit dem Text in Verbindung gebracht, stand also wohl zuerst hier und wurde an den beiden andern Stellen darnach gebildet, wahrscheinlich an beiden von der Hand ein und desselben Herausgebers. Dieser scheint nicht nur Maleachi sondern auch den mittlern und ebenso den Schlusstheil des Buches Sacharja als selbständige Schriften vorgefunden zu haben. Eben dieser Herausgeber oder auch ein späterer vereinigte dann den jetzigen Schlusstheil des Buches Sacharja[4]) mit der Schrift, die jetzt den mittlern Theil dieses Buches bildet[5]) und wohl von Anfang an in der Sammlung der Kleinen Propheten ihre Stelle hinter der Schrift des Propheten Sacharja ben Iddo erhalten hatte. Erst durch diese Vereinigung der beiden Schriften wurde vielleicht ein ursprünglicher Schluss des mittlern Theiles des Buches Sacharja verdrängt. Die Schrift „Maleachi“ behielt ihre Selbständigkeit und wurde mit der auf einen besondern Autor hinweisenden Bezeichnung in der Ueberschrift versehen, weil sie in ihrer deutlich ausgeprägten Eigenheit zu einer Verbindung mit jenen andern Schriften oder Schriftstücken sich nicht eignete.

1) c. 3,1. 2) Sach. 12,1. 3) Sach. 9,1. 4) c. 12,1—13,6 und c. 14. 5) c. 9—c. 11.

In der Schrift Maleachi findet sich keinerlei Zeitangabe. Da aber von dem „Statthalter“ die Rede ist[1]), da „Juda und Jerusalem“ als Gesamtbezeichnung für das Gottesvolk vorkommt, woneben die Bezeichnung „Israel“ als identisch mit Juda gebraucht wird, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Schrift der nachexilischen Zeit angehört. Nur für diese passt das Werthlegen auf die äusserliche Correctheit des Opferdienstes. Die Verhältnisse, welche Maleachi voraussetzt, sind über die der Zeit Haggais und Sacharjas bereits hinausgeschritten: der Tempel besteht, der Cultus ist geordnet; die messianischen Erfüllungen, die jene Propheten nahe glaubten, verziehen, und unter den kümmerlichen Verhältnissen der Gegenwart machen Zweifel an dem Kommen Jahwes sich geltend. Das Eintreten Maleachis gegen Mischehen zwischen Juden und heidnischen Weibern weist auf die von Esra in dieser Angelegenheit geführten Kämpfe hin. Seiner Zeit scheint die Schrift anzugehören, jedenfalls nicht einer frühern (also nach der Darstellung des Buches Esra nicht der Zeit vor dem Jahre 458 v. Chr.), da man vor Esra an den Mischehen nicht Anstoss nahm. Einer spätern Zeit gehört die Schrift Maleachi desshalb schwerlich an, weil die Mischehenfrage nach Esras Reform kaum wieder in so weitem Umfang, wie hier vorausgesetzt ist, sich geltend gemacht haben wird. Unter der Statthalterschaft Nehemias (seit 445 v. Chr.) scheint der Verfasser nicht geschrieben zu haben, da er auf Geschenke an den Statthalter anspielt, während Nehemia von sich rühmt, dass er Geschenke nicht genommen habe[2]); er würde von dem Propheten auch schwerlich schlechtweg als „der Statthalter“ bezeichnet worden sein. Möglicher Weise schrieb der Verfasser während der Reise Nehemias an den persischen Hof (433 v. Chr.), zu einer Zeit, wo ein Anderer die Geschäfte des Statthalters besorgt haben muss, oder auch schon vor der ersten Ankunft Nehemias in Jerusalem, also vor dem Jahre 445.

Aus der von Maleachi gebrauchten Bezeichnung des Gesetzes Moses als des am Horeb ergangenen[3]) und der Benennung „Levi“ für die Priesterschaft[4]) hat man geschlossen, dass Maleachi als Gesetzbuch nur das Deuteronomium gekannt

1) c. 1,8. 2) Neh. 5,14 ff. 3) c. 3,22. 4) c. 2,4.

habe, dann also nothwendiger Weise vor der Gesetzespublication durch Esra (also etwa vor 445 v. Chr.) angesetzt werden müsse. Er kennt freilich andererseits als bestehende Uebung die Ablieferung des Zehnten an die Vorrathskammern des Tempels[1]), was sich auf das Zehntengesetz im Priestercodex, nicht auf das des Deuteronomiums bezieht. Dieser Umstand ist indessen, ganz abgesehen von der Anschauung über die Entstehung des Priestercodex, für Maleachis Ansetzung erst nach der Gesetzesverlesung unter Esra[2]) nicht entscheidend; denn das unter Esra publicierte Gesetz kann in jedem Falle schon einige Zeit vor seiner Verlesung Einzelnen bekannt gewesen oder auch jene besondere Forderung desselben schon vor dem Abschluss des Ganzen in Geltung getreten sein. Da Maleachi von einer Verpflichtung des Volkes auf das Gesetzbuch nichts zu wissen scheint und da seine Voraussetzungen sich im allgemeinen auf das deuteronomische Gesetz beziehen, so spricht allerdings die grössere Wahrscheinlichkeit für die neuerdings zumeist vertretene Anschauung, dass dieser Prophet vor Esras Gesetzesverlesung geschrieben habe.[3])

Nach diesen nicht ganz sichern Anhaltspunkten liegen wahrscheinlich siebzig und einige Jahre zwischen Maleachi und seinen Vorgängern Haggai und Sacharja. Die am Anfang der Schrift Maleachi gegebenen Hinweisungen auf eine in der Gegenwart vorliegende Verwüstung Edoms[4]) führen nicht auf eine genau zu bestimmende Zeit. Es ist dabei wahrscheinlich an Verheerungen durch das Vordringen der Araber gedacht.[5])

2. §154.

Maleachis Art zu schreiben hat Berührungspunkte mit derjenigen Haggais und auch Sacharjas. Der Stil ist nüchtern; die Darstellung hat nur vereinzelt, namentlich gegen das Ende, höhern Schwung, ist aber doch im ganzen lebhafter als bei jenen Vorgängern. Die Anschauungsweise indessen ist auch hier beengt und mit Kleinem sich beschäftigend. Ethische Gesichtspunkte kommen wenig in Betracht. Nur vereinzelt

1) c. 3,10. 2) So Kuenen.

3) So Stade, Wellhausen, König, Nowack u. A., auch Wildeboer, nur mit anderer Berechnung des Jahres (zwischen 458 und 433).

4) c. 1,2—5. 5) So Wellhausen, Nowack; vgl. oben S. 516f.

wird in den Rügen des Propheten geltend gemacht, dass Gott ein eilender Zeuge sein werde wider die Zauberer und Ehebrecher, wider Die, welche falsch schwören, den Lohn des Tagelöhners, die Witwe und Waise drücken und den Fremdling unbillig behandeln.[1]) Eingehender dagegen werden getadelt äusserliche Makel der Opferthiere, unvollständige Entrichtung des Zehnten, eheliche Verbindung mit den Fremden, zugleich aber auch eheliche Untreue. In der Form seiner Verkündigung des Endgerichtes schliesst Maleachi sich wieder mehr der Predigt der ältern Propheten an als Haggai und Sacharja es thun. Charakteristisch ist ihm die öfters gewählte Form der Disputation zwischen Gott und Volk. Er lässt gerne die Gottheit einen allgemeinen Satz als Behauptung aufstellen, z. B. gleich am Anfang: „Jahwe spricht: Ich habe euch lieb"; das Volk erwidert mit einer einwendenden Frage: „Worin hast du uns lieb?" und wird daraufhin durch Eingehen auf Details belehrt. Einen Dialog zwischen Gott und Volk wenden auch schon einige ältere Propheten an, aber nicht gerade in dieser disputierenden Art, in welcher man wohl nicht mit Unrecht einen Anklang an die Sitte der schulmässigen Disputationen gefunden hat, die sich mit der Entstehung des Schriftgelehrtenthums bildete.

Die kleine Schrift bietet einen fortlaufenden Zusammenhang. Die Darstellung, wie Gott dem Volk Israel seine Liebe erwiesen hat, indem er es vor Esau, seinem Bruder, erwählte[2]), ist als ein Introitus darauf folgenden Klagen vorausgeschickt. Israel sollte Jahwe als seinen Vater ehren. Aber Jahwe sucht seine Ehre vergeblich. Zunächst werden die Priester angeklagt, die den Tisch Jahwes verächtlich behandeln, indem sie statt der vorschriftsmässigen Opferthiere schlechte Exemplare, blinde und lahme, auf dem Altar darbringen. Lieber will Jahwe keine Opfer von ihnen haben und bedarf deren nicht, denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist sein Name gross unter den Völkern, und aller Orten wird seinem Namen Rauchwerk und reine Opfergabe dargebracht. Die Priester haben, uneingedenk ihrer Aufgabe und ihrer Vergangenheit, den Bund Jahwes mit Levi verderbt. Desshalb

1) c. 3,5. 2) c. 1,2—5.

werden sie der Strafe Gottes nicht entgehen.[1]) Aber auch an dem Volke Juda findet Jahwe zu tadeln, dass es das Heiligthum Jahwes, das er liebt, entweiht hat, indem es Töchter eines fremden Gottes freite. Ein Zweites, was Jahwe rügt, ist eheliche Untreue, Verlassen des Weibes der Jugend.[2])

In einem Schlussabschnitt[3]) wendet sich der Prophet an Die, welche Jahwe Mühsal bereiten, indem sie sprechen: „Jeder Uebelthäter ist gut in Jahwes Augen, und an Solchen findet er Gefallen“ oder: „Wo ist der Gott des Gerichtes?“ Diesen Zweifelnden wird das Kommen Jahwes zu seinem Tempel in Aussicht gestellt und die Wegbereitung dieser Ankunft durch Voransendung seines Engels. Jahwes Kommen wird zunächst Schmelzung und Reinigung wie der Söhne Levis so des übrigen Volkes bringen. Unter den aufgezählten Sünden wird der Beraubung Gottes bei dem Zehnten und bei der Opfergabe gedacht, d. h. der Entrichtung dieser Abgaben nicht nach dem richtigen Mass und der erforderlichen Beschaffenheit. Aber die Jahwe Fürchtenden werden sich unter einander bereden und den Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Frevler wieder erkennen lernen. Dann werden an dem Tage, welcher kommt brennend wie ein Ofen, alle Uebermüthigen und Frevler wie Stroh sein, und versengen wird sie der Tag, der da kommt. Aber Denen, welche Jahwes Namen fürchten, wird die Sonne der Gnade aufgehen und Heilung durch ihre Fittige. Diesem Tage soll man entgegengehen, gedenkend des Gesetzes Moses, des Knechtes Gottes, das Gott ihm gebot auf dem Horeb für ganz Israel, Satzungen und Rechte. Vor dem Kommen des grossen und furchtbaren Tages Jahwes wird Gott an Juda den Propheten Elia senden, dass er das Herz der Väter zu den Söhnen wende und das der Söhne zu den Vätern.

Der Hinweis auf einen zukünftigen grossen Propheten[4]) schliesst sich der Aufforderung, des Gesetzes Moses zu gedenken, und ihrer Beziehung auf den kommenden „Tag“ so gut an, dass eine Veranlassung, die Ursprünglichkeit zu bezweifeln[5]), nicht vorliegt. Auch die Vorstellung von dem hier erwarteten Elia, welche etwas andersartig ist als die von dem

1) c. 1,6—2,9. 2) c. 2,10—16. 3) c. 2,17—3,24.
4) c. 3,23f. 5) So Böhme, Nowack.

früher genannten Vorboten Jahwes, ist nicht gegen die Zugehörigkeit des Schlusses entscheidend, da beide Vorstellungen sich combinieren lassen, sei es dass man den Elia mit jenem Vorboten identificiert und die Vorstellung von dem letztern darnach erweitert, sei es dass man beide unterscheidet. In der Erwartung des Propheten der Zukunft zeigt sich das Bewusstsein von dem Erlöschen des Prophetenthums in der Gegenwart.

So bildet Maleachi nicht unpassend den Abschluss des Prophetenkanons, obgleich die ihm voranstehenden Anhänge zu der Schrift des Propheten Sacharja ben Iddo in der uns vorliegenden zusammengearbeiteten und überarbeiteten Form noch jünger sind.

Dreizehntes Capitel.

Jona.

§ 155. 1.

Die Schrift Jona ist die einzige erzählende in dem Buche der Zwölf Propheten. Sie ist ihm nur desshalb einverleibt worden, weil sie von einem Propheten erzählt, dem Jona ben Amittaj. Eben dieser wird im Königsbuch[1]) genannt als Verkünder der von Hamat bis an das Meer der Araba ausgedehnten Grenzen, die Israel unter Jerobeam II. erlangte. Jona trat also wohl unter diesem König auf, jedenfalls nicht später. Desshalb hat die von Jona erzählende Schrift ihre Stelle unter den ältern Propheten erhalten, vor Micha.

Anscheinend hat der Sammler des Prophetenkanons diese Erzählung aus einem grössern Zusammenhang entnommen, da ihr Anfang mit „und" auf ein Vorhergehendes verweist. Es

---

Literatur zu Capitel 13: W. Böhme, Die Composition des Buches Jona, ZAW. VII, 1887, S. 224—284. Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. II, Hft. 2, 1899, S. 260 bis 265: „Zum buche Jona".

Commentar: s. zu § 130.

---

1) II Kön. 14,25.

ist desshalb die Vermuthung ausgesprochen worden, dass die Geschichte von Jona einen Bestandtheil des vom Chronisten benutzten Midrasch zum Königsbuch gebildet habe als eines der Prophetenstücke, die nach dem Zeugniss des Chronisten darin enthalten waren.[1]) Zutreffend ist diese Vermuthung aber doch kaum, da wir nach dem, was der Chronist aus jenen angeblichen Prophetenstücken berichtet, schwerlich annehmen dürfen, dass sie solches enthielten, was in dem Masse wie die Erzählung des Buches Jona von der Geschichte der israelitischen Königreiche ablag. Auch kann die Schrift Jona sich nicht unmittelbar an das im kanonischen Königsbuch und darnach vermuthlich auch im Midrasch des Königsbuches über den Propheten Jona Berichtete angeschlossen haben.[2]) Eher hat das Buch Jona ursprünglich einem Midrasch zu einer Sammlung von Prophetenschriften angehört.[3])

Wahrscheinlich sah der Sammler des Prophetenkanons die Erzählung an als von Jona verfasst. Die Schrift selbst gibt keinen Anlass zu dieser Annahme, überhaupt nicht zu der Meinung, dass sie eine Prophetenschrift sein wolle. Es ist eine märchenhaft gehaltene Novelle mit lehrhafter Tendenz. Den Werth eines Geschichtsbuches legte der Verfasser seiner Erzählung gewiss nicht bei, wie ebenso die Erzählung des Buches Hiob als eine Dichtung verstanden sein will.

Es wird in der Schrift Jona erzählt, dass Jona von Gott den Befehl erhält, nach Ninive, der grossen Stadt, zu gehen und ihr zu predigen, weil ihre Bosheit vor Gott gekommen ist. Jona will sich dem unbequemen Befehl durch die Flucht nach dem äussersten Westen entziehen und begibt sich zu Japho auf ein Schiff, das nach Tarschisch fährt. Ein Sturm erhebt sich. Durch das Loos erkennen die Schiffsleute in Jona den Gegenstand des göttlichen Zornes. Seiner eigenen Aufforderung folgend, werfen sie ihn zur Besänftigung Jahwes in's Meer. Das Meer hört auf zu wüthen, und in gewaltiger Furcht vor Jahwe bringen die Schiffer ihm Opfer und Gelübde dar. Jahwe aber bestellt einen grossen Fisch, dass er Jona verschlinge. Im Bauche des Fisches hält der Prophet sich drei

1) Budde, ZAW. XII, 1892, S. 40ff.

2) Smend (Religionsgeschichte[1], S. 409), König; vgl. Nowack.

3) Winckler.

Tage und drei Nächte auf. Ein Gebet, das er in dieser Lage spricht, wird mitgetheilt. Dann befiehlt Jahwe dem Fische, und er speit Jona aus auf das Land. Jetzt weigert sich Jona nicht mehr dem zum zweiten Mal ihm ertheilten Befehl, nach Ninive zu gehen. Seine Verkündigung des Untergangs nach vierzig Tagen bewegt die Niniviten zum Fasten und zum Anlegen von Trauergewändern. Auch das Vieh muss auf des Königs Befehl fasten. Da Gott sieht, dass die Niniviten sich von ihrem bösen Wege wenden, reut ihn des Bösen, das er ihnen zu thun gedroht hat, und er thut es nicht. Jona wird sehr zornig über die Wandlung Gottes und wünscht sich den Tod. Vor der Stadt wartet er in einer Hütte, die er sich baut, auf das Schicksal der Stadt. Gott gebietet, um ihm Schatten zu spenden, einem Ricinus emporzuwachsen. Am andern Morgen aber lässt Gott durch Wurmstich den Ricinus verdorren. Er sendet einen schwülen Ostwind[1]), und die Sonne sticht Jona auf sein Haupt. Er wünscht sich den Tod. Gott aber legt ihm bei seiner Trauer um den Ricinus, den Jona doch nicht gross gezogen habe, die Frage vor, ob er seinerseits sich nicht erbarmen solle der grossen Stadt Ninive, in der mehr als zwölf Myriaden Menschen sind, welche nicht unterscheiden können zwischen links und rechts, und viel Vieh.

§ 156. 2.

Der märchenhafte Charakter dieser Erzählung ist unverkennbar. Alles ist hier wunderbar. Den ungehorsamen Propheten verfolgt ein Sturm; das Loos trifft sogleich den Richtigen, und der Sturm verstummt. Den Propheten zu erhalten, ist sofort ein grosser Fisch zugegen; Jona bleibt in seinem Bauche lebendig, und der Fisch speit ihn wieder aus. Ein Wunderbaum ersprosst an einem Tage; ein Wurm und ein Wind sind wieder unmittelbar zur Stelle, um durch ihre Verrichtungen eine Belehrung für Jona zu demonstrieren.

Die Busse Ninives kann keinerlei geschichtliche Unterlage haben; denn wenn man es überhaupt für annehmbar halten

---

1) Der Ostwind, dessen „Schwüle“ fraglich ist, erscheint einigermassen überflüssig; möglich, dass etwas im Texte fehlt und der Wind kam, um die Hütte Jonas umzustossen (Winckler).

wollte, dass ein hebräischer Prophet in Ninive predigend aufgetreten sei, so müsste sich doch von einer so radicalen Umwandlung der Niniviten wohl irgendwelche Spur erhalten haben. Ganz besonders aber ist dieser Jona selbst, ausgenommen seinen Namen, eine durchaus erfundene Figur. Kein alttestamentlicher Prophet würde geglaubt haben, was Jona glaubt, sich einem göttlichen Befehl durch die Flucht entziehen zu können.

Dass der Verfasser selbst seine Erzählung nicht als Geschichte sondern als Dichtung verstanden wissen will, scheint er anzudeuten durch die Art seines Verfahrens, wenn er den Stoff, als ob er ihm frei zur Disposition stehe, in symmetrischer Form und mit refrainartigen Wiederholungen nach einer abgezirkelten Schablone formt. Die beiden Haupttheile des Buches haben am Anfang gleichmässig die Worte: „Stehe auf, gehe nach Ninive, der grossen Stadt, und predige ihr .... Und es stand Jona auf“. Der heidnische Oberste der Schiffer spricht: „Vielleicht wird Gott unser gedenken, sodass wir nicht zu Grunde gehen“; parallele Rede wird den heidnischen Niniviten in den Mund gelegt: „Wer weiss, ob nicht Gott sich wendet und Reue empfindet und sich von der Gluth seines Zornes wendet, sodass wir nicht zu Grunde gehen“. Zweimal wünscht Jona seiner Seele den Tod und spricht: „Besser ist es, dass ich sterbe als dass ich lebe“. Zweimal wird er von Gott zurechtgewiesen mit den Worten: „Ist mit Recht dein Zorn entbrannt?“ Auch sonst ist der Verfasser stereotyp in seinen Ausdrücken, schwerlich aus Armuth an Wendungen sondern auch hier wohl mit der bewussten Absicht, seiner Erzählung einen gleichmässigen Charakter zu verleihen. Die Schilderung: „Das Meer wogte und tobte“ wiederholt sich, ebenso: „Da fürchteten sich die Männer gar sehr“ und: „Da betete er zu Jahwe“. Dreimal, wo Gott ein Werkzeug zur Ausführung seines Willens sendet, kommt vor: „Da bestellte er“. Eben solche Vorliebe für einen gleichmässigen Schematismus der Darstellung bekundet der Dichter des Buches Hiob in seiner offenbar ebenfalls frei gestalteten Erzählung: in der Schilderung der himmlischen Scene, in dem Bericht über die Heimsuchungen Hiobs.

Dass der Verfasser der Schrift Jona sich nicht oder doch

nicht nur von einem überkommenen Stoffe leiten liess, sondern seine Erzählung frei gebildet hat, zeigt sich auch in einigen Anklängen an den dem Erzähler offenbar bekannten Bericht von der Wüstenwanderung Elias.[1]) Der Wunsch zu sterben ist hier ausgedrückt wie dort; dem wiederholten Befehl des Engels an Elia: „Stehe auf und iss" entspricht der Befehl Gottes an Jona: „Stehe auf und gehe". Auch sonst finden sich Anklänge an Stellen der alttestamentlichen Literatur; die Frage an Jona: „Ist mit Recht dein Zorn entbrannt?" ist der Frage Jahwes an Kain nachgebildet. Uebrigens hat der Verfasser alle solchen Reminiscenzen in sehr selbständiger Weise verwerthet. Die Schilderung vom Trotze Jonas und seinem Gebrochenwerden ist, wenn auch an Elia erinnernd, mit originellen und psychologisch fein empfundenen Zügen gezeichnet.

Beurtheilen wir die Erzählung als eine Dichtung, so ist der über ihre Wunderbarkeiten seit alter Zeit vielfach ausgegossene Spott unberechtigt. Schon Lucian von Samosata scheint in seiner *Vera historia* auf die Schrift Jona anzuspielen mit der Erzählung, wie er selbst samt einem ganzen bemannten Schiffe von einem grossen Fische verschlungen worden und wieder herausgekommen sei.

Schwerlich aber hat der Verfasser der Schrift Jona seinen Stoff rein erfunden, wie er auch die Person Jonas nicht erfunden hat. Eine Grundlage der Erzählung ist uns aber bis jetzt nicht mit Sicherheit bekannt. Wenn bei Lykophron, einem Zeitgenossen des Königs Ptolemäus Philadelphus, in der Schrift Kassandra erzählt wird, dass Herakles die trojanische Königstochter Hesione von dem Meerungeheuer befreit habe, indem er ihm in den Rachen gesprungen sei — ein Vorgang, welchen ein antikes Vasenbild mit voller Anschaulichkeit darstellt[2]) — so ist dies zu wenig Gemeinsamkeit, um daraus einen Zusammhang zu construieren. Andere Darstellungen desselben Mythos, wie die bei Ovid, berichten gar nicht, dass Herakles in das Ungeheuer hineingesprungen sei. Wenn dagegen Spätere den Herakles drei Tage im Innern des Unthiers

1) I Kön. 19,4—8.

2) Bei F. G. Welcker, Alte Denkmäler, Thl. III, 1851, Tafel XXIV, 2; zur Deutung, gegen Welcker: Adam Flasch, Angebliche Argonautenbilder, 1870, S. 24 ff.

verweilen lassen, so ist dies gewiss eine von der Schrift Jona abhängige Form der Erzählung. Wohl aber möchte der Umstand, dass in dem parallelen Mythos von der Befreiung der Andromeda durch Perseus die Localität Joppe ist, ebenso wie Jona nach der Ausfahrt von Japho in den Bauch des grossen Fisches geräth, nicht bedeutungslos sein. Die Localität Japhos, die der Verfasser der Schrift Jona für die Flucht über das Meer brauchte, führte ihn etwa auf ein in dortigen Sagen vorkommendes Seeungeheuer als das Mittel, Jona wieder an's Land zu bringen.

3. § 157.

Der Verfasser will offenbar nicht lediglich durch eine phantastische Erzählung der Einbildungskraft seiner Leser Befriedigung gewähren, sondern hat es auf ihre Belehrung abgesehen. Die Art, wie Jona zurechtgewiesen und von der Richtigkeit des Verhaltens Gottes überführt wird, zeigt dies unabweisbar. Was der Verfasser lehren will, lässt sich nur zugleich mit der Abfassungszeit der Schrift beurtheilen. Für diese findet sich in der Schrift Jona selbst, abgesehen von den darin vorkommenden aramäischen Wörtern, als einziger directer Anhaltspunkt die Aussage: „Ninive war eine grosse Stadt“. Ninive gehört also der Vergangenheit an, gewiss einer schon sehr fernen, wenn so auffallende Vorgänge in der Stadt, wie sie uns hier erzählt werden, nicht allzu befremdlich erscheinen sollten.

Man hat vergeblich nach einer einheitlichen lehrhaften Tendenz des Buches gesucht. Es wird offenbar Verschiedenes darin gelehrt. Wenn von den als Heiden gedachten Schiffern erzählt wird, dass sie in Folge des göttlichen Eingreifens sich zur Jahwefurcht bekehren, wenn das selbe auch berichtet wird von den Niniviten als Wirkung der Predigt Jonas, so will der Erzähler damit anschaulich machen, dass auch die Heiden durch Gottes Führungen seine Gnade finden können. Ferner lehrt das, was dem Propheten Jona begegnet, dass der Mensch sich der göttlichen Bestimmung nicht entziehen kann. Aber diese beiden Anschauungen betreffen doch nur untergeordnete Momente in der Erzählung und beziehen sich nicht auf deren Ausgang. Dieser gipfelt darin, dass die Predigt Jonas vom

Untergang Ninives, die Gott ihm aufgetragen hat, nicht erfüllt wird, dass Gott um der Busse der Niniviten willen seine Drohung zurücknimmt. Damit soll nicht nur Gottes Barmherzigkeit gezeigt werden, auf die allein allerdings das Schlusswort verweist, sondern der Nachdruck liegt auf dem Zorne, der in dem Propheten durch das Nichteintreffen seiner Weissagung erweckt wird. Um ihn eines Bessern zu belehren, bietet Gott den Apparat des Wunderbaums, des Wurmes und des Windes auf. Das Buch scheint also vorzugsweise dies lehren zu wollen, dass Gottes Drohungen nicht unwiderruflich sind, sondern in ihrer Erfüllung abhängig von dem Verhalten der Menschen, auf welche sie sich beziehen.

Was für ein specielles Interesse der Verfasser daran hatte, diese Wahrheit zu verkündigen, ist schwieriger zu beantworten. An die ausgebliebene Erfüllung von Drohungen gegen das Volk Israel kann er schwerlich denken; denn da er lange Zeit nach dem Untergang Ninives schrieb, so kannte er ohne Frage den Eintritt der göttlichen Strafverkündigungen über Israel durch das Exil. Wollte er aber eine allgemeine Wahrheit zur Darstellung bringen, die sich auf das Verhalten jedes einzelnen Menschen oder Israeliten bezöge, so sieht man nicht ein, wesshalb er das fernliegende Beispiel Ninives gewählt hat und in nachdrücklicher Schilderung hervorhebt, dass diese Stadt, die Gottes Mitleid mit ihren vielen Menschen und Thieren erweckt, eine sehr grosse gewesen sei. Ninive scheint der Typus einer andern grossen Stadt zu sein, deren Untergang verkündet worden und nicht eingetreten war. Es kann wohl nur Typus für Babel sein, wie den Spätern Assur Typus und Name für die Babylonier ist. Der Stadt Babel hatten die Propheten des ausgehenden Exils den Untergang gleichzeitig mit der Befreiung Israels verkündet. Diese kam; aber der Untergang Babels blieb aus. Das Ausbleiben scheint in der Schrift Jona gerechtfertigt werden zu sollen.

Ist dem so, dann könnte man die Schrift etwa nicht allzulange nach der Rückkehr der Exulanten ansetzen wollen, als sich in Juda Enttäuschung über die Schonung seiner Feindin Babel geltend machte, also am Ausgang des sechsten Jahrhunderts oder am Anfang des fünften. Nicht unwahrscheinlich ist aber, dass die Schrift noch später anzusetzen und

dass das Bedürfniss, die Nichterfüllung prophetischer Weissagungen gegen Babel zu rechtfertigen, nur aus gelehrtem Studium der Weissagungen entstanden ist. Dieser Schrift mit ihrem Universalismus des Heiles sind die seit Esra herrschenden Tendenzen des Judenthums vielleicht allerdings noch unbekannt; sie kann aber auch in einen bewussten Gegensatz zu ihnen treten wollen. In ihrer universalistischen Anschauung ist die Schrift Jona dem sonst sehr verschiedenen Buche Rut verwandt. Auch der Zeit nach werden beide schwerlich sehr weit auseinander liegen. Die aramäisch gefärbte Sprache der Schrift Jona verweist sie in späte Zeit.

Bekanntschaft mit der Erzählung von Jona findet sich erst im Buche Tobit, aber nur in einem der verschiedenen griechischen Texte[1]), dann im dritten Makkabäerbuch.[2]) Mit Rücksicht aber auf das Zeugniss des Jesus Sirach ist die Schrift Jona nicht später als im dritten Jahrhundert anzusetzen.[3]) Gehört sie, wie mit Sicherheit anzunehmen ist, der nachexilischen Zeit an, so ist es wohl denkbar, dass einzelne Züge ihrer Erzählung aus babylonischen Mythen stammen.

Der wunderbare Charakter der Erzählung von Jona legte es den Spätern nahe, geheimnissvolle Bedeutung darin zu suchen, auch solche, von welcher der Verfasser nichts wissen konnte. Jesus hatte dem gegenwärtigen bösen Geschlecht, das ein Zeichen begehrte, kein anderes in Aussicht gestellt als das „Zeichen Jonas“: wider dies Geschlecht werden mit der Königin des Südens, die kam, um Salomo zu hören, die Niniviten im Gericht auftreten, die auf die Predigt Jonas hin Busse thaten.[4]) Deutlich ist mit dem „Zeichen Jonas“ die Predigt Jonas gemeint, wie ebenso Jesus durch seine Predigt seinem Geschlecht ein Zeichen war. Ein späterer Evangelist aber dachte an ein Zeichen Jonas, das in seinem drei Tage und Nächte dauernden Aufenthalt im Bauche des Ungeheuers bestehe und auf den dreitägigen Aufenthalt des Menschensohns im Herzen der Erde hinweise.[5]) So ist das Bild des vom Fische verschlungenen Jona in der altchristlichen Kunst das beliebteste Symbol für die Auferstehung Christi geworden.

1) Tob. 14,4. 2) III Makk. 6,8. 3) S. oben S. 473.
4) Luk. 11,29 ff. 5) Matth. 12,40.

§ 158. 4.

Von einer Seite[1]) ist neuerdings die kleine Schrift als eine Composition aus mehreren Quellen beurtheilt worden. Die zum Anhaltspunkt genommenen geringfügigen Unebenheiten und einzelnen scheinbaren Widersprüche der Erzählung beruhen sicher theilweise auf Absicht, theilweise auf solcher Unachtsamkeit, wie sie jedem Erzähler begegnen kann. Wohl aber tritt, wie man längst bemerkt hat, aus der sonst einheitlichen Haltung dieser Schrift ein Stück heraus, nämlich das von Jona im Bauche des Fisches gesprochene Gebet.[2]) Es passt nicht in die Situation. Zwar dass Jona jetzt schon ein Danklied spricht, ist an sich nicht unangemessen. Der Fisch ist das Mittel seiner Rettung; als solches konnte der Prophet ihn erkennen. Aber der in dem „Gebet" Redende spricht ganz und gar nicht von dem Aufenthalt in einem Seeungeheuer sondern nur — gewiss bildlicher Weise — von der überstandenen Gefahr des Ertrinkens: er war im Herzen des Meeres, Ströme umgaben ihn, Seegras war um sein Haupt gewunden, er war hinabgesunken bis auf die Gründe der Berge; da kam sein Gebet zu Gott in seinen heiligen Tempel. Desshalb will er Jahwe Dankopfer entrichten.

Dies Gebet enthält Anklänge an Lieder des Psalters, in denen die Schilderung einer Gefahr als Bedrängniss durch Wasser vorkommt.[3]) Schwerlich ist die Abhängigkeit auf Seiten der Psalmen, da eben verschiedene Psalmen in Betracht kommen. Vielmehr scheint das Gebet seinerseits die Anklänge entlehnt zu haben, aber durchaus nicht in ungeschickter Weise; es ist schwungvoll und warm gehalten. Eine Compilation möchte ich es nicht nennen; denn es hat auch anscheinend originelle Züge, wie das „Seegras, um das Haupt gewunden". Benutzung stehender Ausdrücke und Bilder kann auch ein selbständiger Dichter sich erlauben. Das Lied ist gewiss nicht das Werk des Verfassers der Erzählung. Er wäre mit sonderlichem Ungeschick verfahren, da das Gedicht in die Situation nicht passt. Und doch bekundet das Gedicht eine nicht ungeübte Hand. Die Beziehung des Gebetes auf Jona

1) Böhme. 2) c. 2,3 ff.
3) Ps. 18,17; 32,6; 42,8; 66,12; 69,2 f.; vgl. Jes. 43,2.

beruht offenbar hauptsächlich darauf, dass es darin heisst: „Aus dem Bauche der Unterwelt (eine auch sonst vorkommende Hyperbel für Todesgefahr) schrie ich um Hilfe“, wobei man an den Bauch des Fisches dachte. Entweder fand der Verfasser der Erzählung dies „Gebet“ vor, oder, was bei dem Mangel an Uebereinstimmung zwischen demselben und der Situation annehmbarer erscheinen könnte, ein Späterer schaltete es an dieser Stelle ein. Im Zusammenhang der Erzählung fehlt nichts Nothwendiges, wenn es fortbleibt.[1]) Aber der Bericht des Erzählers würde dann über die wunderbaren drei Tage und Nächte im Fischbauch sehr rasch hinweggehen. Diese sollen doch wohl als eine Prüfungszeit gedacht werden, in welcher der ungehorsame Prophet zur Besinnung kommt. Eine solche Wendung ist in allerdings nicht zutreffender Weise durch das Lied charakterisiert. Desshalb wird die Annahme doch wohl am meisten Wahrscheinlichkeit haben, dass der Verfasser das Lied vorfand und seiner Erzählung einverleibte.

Sechster Abschnitt.

Das Buch Daniel.

Erstes Capitel.

Inhalt und Composition des Buches Daniel.

1. § 159.

Das Buch Daniel steht im hebräischen Kanon nicht unter den Prophetenschriften. Seinem Inhalt nach gehört es jedoch zu der prophetischen Literatur, obgleich es nur als ein Ausläufer derselben angesehen werden kann. Es enthält zur

---

Literatur zu Abschnitt 6: A. Kamphausen, *SBOT.* 1896. Max Löhr, Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel, ZAW. XV, 1895, S. 75—103. 193—225; XVI, 1896, S. 17 bis 39. Paul Riessler, Das Buch Daniel, Textkritische Untersuchung, 1899. — J. Meinhold, Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel,

---

1) Nach Budde, Nowack u. A. ist das Gebet später eingeschaltet.

Hälfte Erzählungen [1]), zur Hälfte Gesichte.[2]) Seine Gesichte aber sind wesentlich anderer Art als was die alten Propheten mit diesem Namen bezeichnen. Die Visionen werden in dem Buche dem exilischen Daniel zugeschrieben, der sie empfangen und, wenigstens die erste und letzte, auch aufgezeichnet habe [3]); für seinen Standpunkt beziehen sie sich, anders als die Weissagungen oder Gesichte der alten Propheten, ausschliesslich auf die Enthüllung des Zukünftigen, ohne dass sich eine Einwirkung dieser Eröffnungen auf die als Gegenwart des Schauenden vorausgesetzte Zeit ersehen liesse.

Die Erzählungen des Buches werden in breiter und umständlicher Form gegeben. Sie stellen nicht einen fortlaufenden Bericht dar, sondern unvermittelt wird von einem Ereigniss übergesprungen auf ein späteres. Daniel bildet nicht überall den Mittelpunkt; in einer der Erzählungen ist von ihm gar nicht die Rede, sondern nur von seinen Freunden. Doch verweist jede der Erzählungen auf eine der frühern, und nur etwa die von den Freunden Daniels im Gluthofen könnte im Zusammenhang fehlen.

Das Buch beginnt mit dem Bericht einer Belagerung und Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar zur Zeit des Königs „Jojakim“ von Juda. Die heiligen Gefässe des jerusalemischen Tempels brachte Nebukadnezar damals, so erzählt das Buch, nach Babylonien in das Schatzhaus seines Gottes. Von den gefangenen israelitischen Knaben liess er einige für seinen Dienst erziehen, unter ihnen Daniel, Chananjah, Mischael und Azarjah. Bei diesen Knaben verweilt die Erzählung in ausführlicher Darstellung. Sie erhalten vom Eunuchenobersten neue Namen,

---

1888. P. de Lagarde, Göttingische gelehrte Anzeigen 1891, S. 506 ff. August Frhr. von Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, 1895. Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 266—269. 323 bis 335. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Hft. 6, 1899, S. 215 bis 249: „Zur apokalyptischen Literatur“.

Commentare: Ferdinand Hitzig, KEH. 1850. J. Meinhold 1889 (s. oben zu § 71). A. A. Bevan, Cambridge 1892. Georg Behrmann, HkAT. 1894. Karl Marti, KHK. 1901.

---

1) c. 1—c. 6. 2) c. 7—c. 12. 3) c. 7,1; 12,4.

Daniel den Namen Beltschazar, die Andern die Namen Schadrach, Meschasch und Abednego. Die Knaben thun sich dadurch hervor, dass sie die Speisen des königlichen Hofhaltes abweisen, um sich nicht dadurch zu verunreinigen. Sie gedeihen dabei von Gemüse als ihrer Kost und Wasser als ihrem Trank vor den andern zusammen mit ihnen erzogenen Knaben. Als sie nach drei Jahren herangewachsen sind, zeichnen sie sich aus durch Weisheit vor allen Zeichendeutern des Reiches.[1]) — Der König hat einen Traum. Die Weisen Babels können ihn nicht angeben und deuten. Daniel thut es. Der König hat im Traum ein grosses Bild gesehen, der Kopf von Gold, Brust und Arme von Silber, Leib und Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen, die Füsse theils aus Eisen, theils aus Thon. Durch einen Stein, der sich von selbst losmacht, werden die Füsse des Bildes und dann das ganze Bild zertrümmert. Der Stein aber wird zu einem grossen, die ganze Erde erfüllenden Berge. Daniel deutet den Traum auf verschiedenartige Reiche. Vier Reiche werden auf das in dem goldenen Haupte dargestellte Reich des Königs Nebukadnezar folgen. Das letzte von ihnen ist ein getheiltes Reich, aus Eisen und Thon, die sich nicht vermischen. So wird es zertrümmert. Der Stein aber, der zum Berge wird, bedeutet ein von Gott in jenen Tagen aufgerichtetes Reich, das ewiglich nicht zerstört und keinem andern Volk überlassen werden wird. Infolge dieser Deutung wird Daniel hochgeehrt.[2]) — Der König Nebukadnezar stellt ein grosses goldenes Bild auf und befiehlt dessen Anbetung. Schadrach, Meschach und Abednego verweigern das Befohlene. Zur Strafe werden sie in einen Gluthofen geworfen. Aber der König sieht sie unversehrt im Innern des Ofens und einen Vierten wie einen Göttersohn neben ihnen. Er lässt Schadrach, Meschach und Abednego herausführen und befiehlt seinen Völkern, den Gott der judäischen Männer, der sie wunderbar bewahrt hat, zu ehren.[3]) — Abermals hat Nebukadnezar einen Traum. Er sieht einen himmelanragenden Baum, der auf Befehl eines herniederfahrenden heiligen Wächters gefällt wird. Nur ein Stumpf des Baumes bleibt übrig. Dieser Stumpf wird sieben Zeiten lang vom Thau des Himmels be-

1) c. 1. 2) c. 2. 3) c. 3,1–30.

netzt und hat mit den Thieren sein Theil am Kraut der Erde. Daniel deutet auch diesen Traum. Seine Deutung trifft ein: der grosse König Nebukadnezar wird erniedrigt; seines Verstandes beraubt, nährt er sich wie das Vieh vom Kraute der Erde und wird vom Thaue des Himmels benetzt. Dann kehrt sein Verstand wieder, und er preist den Höchsten, den ewig Lebenden. — Die Erzählung von diesem Traume, seiner Deutung und Erfüllung ist in die Form eines Erlasses des Königs an die Völker seines Reiches gekleidet, indem aber die Rede des Königs von seinen Erlebnissen wiederholt statt der ersten Person die dritte gebraucht.[1]) — Der König Belsazar, Nebukadnezars Sohn, veranstaltet ein Gelage, wobei die heiligen Gefässe des jerusalemischen Tempels von den Trinkern benutzt werden. Da sieht er eine Menschenhand hervorkommen; sie schreibt dem Leuchter gegenüber Worte an die Wand des Königspalastes. Der König erschrickt gewaltig, beruft seine Weisen, die Worte zu lesen und zu deuten. Sie können es nicht. Die Königin Mutter aber erinnert sich Daniels. Er liest die räthselhaften Worte: *Mĕnēʾ mĕnēʾ tĕḳēl ûpharsîn* und legt sie, als ob sie bedeuteten: „Gezählt, gezählt, gewogen und zertheilt", so aus: Gezählt ist die Herrschaft und abgeschlossen; gewogen ist der König und zu leicht befunden; getheilt wird das Reich und den Medern und Persern gegeben. Daniel wird zum Lohne seiner Deutung als dritter Herrscher des Reiches ausgerufen. In eben jener Nacht wird Belsazar, der König der Chaldäer, getödtet, und Darius der Meder überkommt das Reich.[2]) — Der König Darius erhebt Daniel zu einem der Fürsten seines Reiches und geht damit um, ihn über das ganze Reich zu setzen. Daniels Feinde aber suchen ihn zu stürzen und erwirken ein Gebot vom König, dass in dreissig Tagen niemand etwas erbitten solle ausser vom König. Daniel lässt sich dadurch nicht abhalten, dreimal des Tages an den offenen Fenstern seines Söllers in der Richtung nach Jerusalem hin anzubeten. Zur Strafe wird er in die Löwengrube geworfen, aber durch Gottes Engel bewahrt. Der König lässt ihn herausführen und befiehlt den Völkern seines Reiches, den Gott Daniels zu fürchten. — Diese letzte Erzählung

1) 3,31—4,34. 2) c. 5,1—6,1.

schliesst mit der Angabe, dass Daniel Gedeihen fand unter der Regierung des Königs Darius und unter der des Persers Cyrus.[1])

Die Sprache der Erzählungen ist im Anfang hebräisch und geht plötzlich in's Aramäische über von dem Moment an, wo nach dem ersten Traume Nebukadnezars die Chaldäer, d. i. die Weisen, den König auf Aramäisch anreden. Von da an wird das Aramäische durch alle Erzählungen hindurch beibehalten und auch noch für die erste der den zweiten Theil bildenden Visionen.[2])

Dieser Visionen sind vier. Im ersten Jahre Belsazars, des Königs von Babel, hat Daniel einen Traum und schreibt ihn nieder. Vier verschiedene Thiere steigen aus dem Meere: ein geflügelter Löwe, ein Bär, ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen, zuletzt ein schreckliches Thier mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, zwischen denen ein kleines Horn aufsteigt; dieses hat einen Mund, der Vermessenes redet. Throne werden gestellt, und der Alte der Tage, bedient von tausendmal tausenden, setzt sich, um Gericht zu halten. Das Thier, dessen Horn Vermessenes redet, wird getödtet; den übrigen Thieren wird die Herrschaft genommen. Dann kommt auf des Himmels Wolken Einer wie ein Menschensohn. Er wird vor den Alten der Tage geführt und ewige Herrschaft ihm gegeben. Von einem der Dastehenden wird Daniel die Deutung mitgetheilt: die vier Thiere sind vier Könige; ewige Herrschaft aber wird gegeben den Heiligen des Höchsten. Ueber das kleine Horn erfährt Daniel dann noch, dass es ein König ist, der wider den Höchsten redet und die Heiligen des Höchsten bekriegt, darauf ausgehend, Festzeiten und Gesetz zu ändern. In seine Hände werden die Heiligen des Höchsten gegeben eine Zeit und Zeiten und einen Zeittheil; dann wird seine Herrschaft vernichtet.[3])

Ein zweites Gesicht schaut Daniel im dritten Jahre der Regierung Belsazars. Die Deutung wird ihm von dem Engel Gabriel gegeben. Ein Ziegenbock, der König von Jawan (d. i. Griechenland), bekämpft einen zweihörnigen Widder, der die Könige von

---

1) c. 6,2—29.

2) Aramäisch ist geschrieben c. 2,4b—7,28. 3) c. 7.

Medien und Persien darstellt. Ein grosses Horn zwischen den Augen des Ziegenbockes bedeutet den ersten König; es wird zerbrochen, und vier Hörner, d. i. Reiche, kommen hervor an seiner Stelle. Aus einem dieser vier Hörner entsteht ein kleines Horn, einen König bedeutend von frecher Stirn und kundig der Räthsel. Dies Horn wächst heran bis zum Himmelsheer, erhebt sich bis zum Fürsten des Heeres, entzieht ihm das tägliche Opfer und stürzt die Stätte seines Heiligthums zu Boden. Zweitausend dreihundert Abend-Morgen werden vergehen bis zur Rechtfertigung des Heiligthums. Dann wird, nicht durch Menschenhand, jener König zerbrochen werden.[1])

Im ersten Jahre des Königs Darius, des Sohnes des Achaschwerosch vom Stamme der Meder, der König geworden ist über das Reich der Chaldäer, forscht Daniel über den Sinn der siebzig Jahre, die nach dem Propheten Jeremia bestimmt sind für die Verwüstung Jerusalems.[2]) Ihm wird Aufschluss gegeben durch Gabriel. Siebzig Wochen vergehen bis auf die Salbung eines Allerheiligsten. Vom Ausgang des Wortes, dass Jerusalem wieder gebaut werde, bis auf einen gesalbten Fürsten sind sieben Wochen; in zweiundsechzig Wochen wird Jerusalem wieder gebaut werden unter Bedrängniss der Zeiten. Darnach wird ein Gesalbter ausgerottet und die Stadt mit dem Heiligthum verderbt werden durch Volk eines Fürsten, der da kommt und sein Ende finden wird in Ueberfluthung. Eine Woche lang werden abfallen vom Bunde Viele, und eine halbe Woche lang wird aufhören Schlachtopfer und Speisopfer, bis dass beschlossene Vernichtung sich ergiesst über die Verwüstung.[3])

Im dritten Jahre des Königs Koresch von Persien wird Daniel eine Offenbarung zu Theil. Einer, der in glänzender Lichtgestalt ihm erscheint, berichtet, dass er von dem ihm Widerstand leistenden Fürsten des Reiches Persien sich losgemacht habe, unterstützt durch Michael, einen der ersten Fürsten, und dass er jetzt gekommen sei, um Daniel Aufschluss zu geben über das, was seinem Volke begegnen werde am Ende der Tage. Noch drei Könige werden den Persern er-

1) c. 8. 2) Jer. 25,11 f.
3) c. 9; in v. 27 ist ohne Textänderung kaum auszukommen.

stehen; der letzte wird Alles gegen das Reich Jawan erregen. Ein tapferer König wird auftreten und mit grosser Macht herrschen. Kaum ist er aufgestanden, so wird seine Herrschaft zerbrochen und in die vier Winde zertheilt; sie fällt nicht seiner Nachkommenschaft sondern Andern zu. Die Kämpfe und Beziehungen der Könige des Nordens und der Könige des Südens werden geschildert. Zuletzt und am ausführlichsten wird ein König des Nordens dargestellt, welcher als ein Verächtlicher bezeichnet wird. Er wüthet wider den heiligen Bund. Unter ihm wird man das Heiligthum entweihen, das tägliche Opfer abschaffen, den Verwüstungsgreuel aufstellen. In dem Volke, das seinen Gott kennt, werden Viele zu Fall kommen durch Schwert, Flamme, Gefangenschaft und Plünderung eine Zeit lang. Jener König wird sich erheben wider jeden Gott und wider den Gott der Götter wird er Unglaubliches reden. Einen Gott, den seine Väter nicht kannten, wird er ehren. Auf dem Höhepunkt seiner Macht, nachdem auch Aegypten ihm anheimgefallen, wird er, durch Gerüchte aufgeschreckt, sein Palastzelt zwischen dem Meer und dem herrlichen Heiligthumsberg aufschlagen und zu seinem Ende kommen, ohne dass ihm jemand hilft. In dieser Drangsalszeit, wie noch keine gewesen ist, wird Michael, der Fürst des Volkes Israel, auftreten. Jeder im Buche Geschriebene wird gerettet; viele von den im Erdenstaub Schlafenden werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach. Einer der Himmlischen beschwört, dass in „Zeit und Zeiten und halber Zeit" alle diese Dinge vollendet werden sollen. Geläutert, gereinigt, erprobt, so verkündigt er, werden Viele; aber es freveln die Frevler, und es haben keine Einsicht alle Frevler; die Verständigen dagegen haben Einsicht. Seit der Aufhebung des täglichen Opfers und der Aufstellung des Verwüstungsgreuels sind eintausend zweihundert und neunzig Tage; wohl Dem, welcher harrt und erreicht eintausend dreihundert und fünfunddreissig Tage.[1])

2. § 160.

Der einheitliche Zusammenhang dieser Erzählungen und Gesichte ist bezweifelt worden. Man hat an eine verschiedent-

1) c. 10—c. 12.

liche Herkunft des erzählenden und des die Gesichte enthaltenden Theiles gedacht. Man ging dabei von der Beobachtung aus, dass das Buch die Gesichte ausdrücklich Daniel zuspricht, diesen hier meist in der ersten Person mit: „ich Daniel" redend einführt und wenigstens von der ersten Vision angibt, dass Daniel sie niedergeschrieben habe [1]), auch am Schluss der letzten an Daniel den Auftrag ergehen lässt, „die Worte" geheim zu halten und „das Buch" zu versiegeln [2]), während die Erzählungen in der dritten Person von Daniel reden und sich nicht als von ihm herrührend bezeichnen.

Die Zusammengehörigkeit von Erzählungen und Gesichten wird aber schon dadurch nahe gelegt, dass sich in beiden die sonst nirgends bezeugte Folge der Könige Belsazar, Darius, Koresch findet. Ueberdies stehen auch in dem ersten Theile zwei visionäre Träume, zwar nicht Daniels sondern Nebukadnezars, von denen aber der erste in seiner Art den Visionen des zweiten Theiles durchaus verwandt ist. Ebenso scheint in den Räthselworten der einen Erzählung *mĕnē' mĕnē' tĕḳēl ûpharsîn*, wenn sie wirklich eigentlich, wie man neuerdings geurtheilt hat, bedeuten: „Eine Mine, eine Mine in Sekel (oder: ein Sekel) und zwei Halbminen" und Daniels Auslegung nur auf einem Wortspiel beruht, irgendwelche bis jetzt noch unerklärte Hinweisung auf eine bedeutsame Zahl, wie die der dreieinhalb Jahre in den Visionen, enthalten zu sein.

Eher läge die Vermuthung nahe, dass die aramäische Sprache eines Theiles des Buches auf eine besondere Quelle verweise [3]), ebenso wie eine aramäisch geschriebene Quelle im Buch Esra auszusondern ist. Allein das Aramäische des Buches Daniel beginnt mitten im Zusammenhang und ist in seinem Anfang motiviert durch die Einführung der aramäisch gesprochenen Rede der Chaldäer. Die Rückkehr zum Hebräischen mit dem Anfang des zweiten Gesichtes wird dagegen nicht weiter gerechtfertigt. Aber das erste der Gesichte, das dem aramäischen Theile des Buches angehört, ist den folgenden hebräisch geschriebenen, namentlich dem nächstfolgenden, in den gewählten Bildern und den zu Grunde liegenden Vorstellungen ganz ähnlich; auch verweist das zweite Gesicht auf

1) c. 7,1. 2) c. 12,4. 3) Eichhorn, Meinhold.

ein früheres[1]), nämlich auf das voranstehende erste. Eine gleichmässig breite Darstellung ist dem ganzen Buche, seinen Erzählungen und Gesichten, eigenthümlich. Den Wechsel der Sprache hat man desshalb von anderer Seite daraus erklärt, dass ein Theil des hebräischen Originals verloren gegangen und dafür eine aramäische Uebersetzung eingeschaltet worden sei; aber der Anfang des Aramäischen mit der Rede der Chaldäer beruht offenbar auf Absicht. Auch das lässt sich kaum annehmen, dass das Buch ursprünglich ganz aramäisch geschrieben war und ein Theil von einem Spätern in's Hebräische als in die heilige Sprache übersetzt wurde[2]); denn man sieht nicht ein, wesshalb der Uebersetzer sich auf einen Theil beschränkt hätte. Der Wechsel der Sprache lässt sich wohl nur daraus erklären, dass ein und demselben Verfasser beide Dialekte gleichmässig vertraut waren und dass er einen Leserkreis voraussetzte, von dem das selbe galt.

Auch innerhalb des aramäischen und ebenso des hebräischen Theiles hat man verschiedene Quellen erkennen wollen.[3]) Allerdings fehlen Ueberleitungen von einer Erzählung zur andern und ebenso von einem Gesicht zum nächsten. Aber die Erzählungen fanden wir in ihrem Inhalt doch in einander eingreifend, und innerhalb der hebräisch geschriebenen Gesichte wird bei der Erwähnung Gabriels im dritten[4]) auf eine frühere Erscheinung desselben verwiesen, wie eine solche im zweiten Gesicht berichtet wurde.[5]) Zwei Widersprüche in den Jahresangaben der hebräischen Stücke[6]), die sich durch Deutung oder Textänderung kaum beseitigen lassen, fallen nicht auf unter andern Angaben des Buches, welche von geringer Correctheit des historischen Referates zeugen.

Wohl aber scheint mir die Sicherheit, mit der neuerdings von den Meisten die Anschauung vorgetragen worden ist, dass das Buch auf einheitlicher Conception beruhe, nicht berechtigt zu sein. Die Zusammenhangslosigkeit in der Form der Erzählungen könnte etwa darauf verweisen, dass der Verfasser

1) c. 8,1. 2) Marti.

3) So Eichhorn in dem aramäischen Theile, der erst später einheitlich redigiert sei.

4) c. 9,21. 5) c. 8,16.

6) c. 1,21 gegenüber c. 10,1 und c. 2,1 gegenüber c. 1,18.

sie einzeln schrieb und vielleicht zunächst auch einzeln ausgab. Nothwendig scheint mir diese Annahme indessen nicht zu sein; denn auch innerhalb ein und derselben Erzählung kommt das Fehlen eines Uebergangs vor.[1]) Diese Manier der abrupten Darstellung ist darnach eine Eigenthümlichkeit des Verfassers. Dagegen spricht allerdings der Wechsel des Hebräischen und Aramäischen entschieden dafür, dass der Verfasser das uns jetzt als ein Ganzes vorliegende Buch nicht in einem Zuge geschrieben und wahrscheinlich zunächst auch nicht als ein Ganzes ausgegeben hat. Der Anfang des Aramäischen ist motiviert durch die Rede der Chaldäer; aber das Aramäische wird dann in den folgenden Erzählungen beibehalten. Das ist auch zu einer Zeit, wo Aramäisch und Hebräisch von den Juden gleichmässig als Schriftsprachen gebraucht wurden, doch nur dann verständlich, wenn irgendwelcher zeitliche Abstand zwischen dem hebräischen Anfang und den spätern aramäischen Erzählungen liegt. Noch auffallender aber ist das Wiederaufgeben des Aramäischen nach der ersten Vision. Daraus geht unverkennbar hervor, dass diese zunächst ohne Verbindung mit den folgenden Gesichten vorhanden gewesen ist.[2]) Dazu kommt, dass die zweite Vision, mit der das Hebräische wieder beginnt, sich vielfach mit der aramäisch geschriebenen ersten deckt, wodurch Gleichzeitigkeit der Aufzeichnung ausgeschlossen wird. Aber auch innerhalb der hebräisch geschriebenen Visionen wird uns weiterhin[3]) die wechselnde Berechnung der Endzeit die Vermuthung nahe legen, dass diese Partieen nicht in unmittelbarer Folge concipiert seien.

Dagegen würde eine Zerlegung des Buches in einzelne Stücke verschiedener Herkunft und ebenso Ausscheidung grösserer Abschnitte aus dem ursprünglichen Buche nur geboten sein, wenn es sich erweisen liesse, dass die einzelnen Bestandtheile auf ganz verschiedene Zeiten sich beziehen, wie dies neuerdings für die erste Vision[4]) in ihrem Verhältniss zu den übrigen Theilen des Buches behauptet worden ist. Obgleich nicht zu verkennen ist, dass in jener Vision Schwierigkeiten bestehen, einige ihrer Einzelheiten den in den übrigen

---

1) c. 4,27; 5,10. 2) So König. 3) S. unten § 166. 4) c. 7.

Visionen dargestellten Verhältnissen einzugliedern[1]), wird doch auch sie bei ihrer Verwandtschaft namentlich mit der zweiten Vision nach der Analogie der übrigen erklärt werden müssen. Wo sich überhaupt in dem Buche der zeitliche Standpunkt des Schreibenden deutlich ermitteln lässt, werden wir überall im allgemeinen die selbe Zeit vorausgesetzt finden.

Nur für das lange Bussgebet Daniels und die daran anknüpfende resümierende Bemerkung[2]) vor der Offenbarung über die siebzig Jahre Jeremias in der dritten Vision lassen sich triftige Gründe gegen die Zugehörigkeit zu dem ursprünglichen Buch anführen.[3]) Das Gebet kann nicht nur im Zusammenhang fehlen, sondern das damit eng verbundene Referat unmittelbar nachher nimmt den Anfang des folgenden weiterschreitenden Berichtes vorweg.[4]) Von dem Bewusstsein, welches das Gebet ausspricht, dass die Heimsuchung Israels durch seine Sünden veranlasst sei, findet sich sonst im Buche kein Anzeichen. Desshalb ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dass hier ein späterer Zusatz vorliege. Im übrigen kann es sich meines Erachtens nur um die Differenz weniger Jahre für die Abfassungszeit der verschiedenen Theile handeln.[5])

In der alexandrinischen Uebersetzung ist der Text des Buches bedeutend verändert und überdies vermehrt durch Einschaltung eines von Azarjah gesprochenen Gebetes und eines Gesangs der drei Männer im feurigen Ofen[6]) sowie durch Hinzufügung zweier Geschichten am Schluss des Buches. Sie erzählen Daniels Rechtfertigung der unschuldig angeklagten Susanna und seinen siegreichen Kampf gegen den Bel-Dienst und den Drachen von Babel. Diese Stücke sind offenbar verschiedener Herkunft und können auf Zugehörigkeit zu dem ursprünglichen Buche keinen Anspruch erheben. Der in der alten Kirche statt der Septuaginta-Uebersetzung des Buches Daniel recipierten Uebersetzung Theodotion's sind diese Zusätze ebenfalls beigegeben, die Geschichte von Susanna am Anfang des Buches.

---

1) S. unten § 163. 2) c. 9,4—20. 3) Gall, Marti.
4) v. 20 vgl. v. 21. 5) S. unten § 166. 6) In c. 3.

Zweites Capitel.

Abfassungszeit und Charakter des Buches Daniel.

§ 161. 1.

Das Buch Daniel soll nach der traditionellen Anschauung verfasst sein von Daniel, den das Buch der Zeit des Exils angehören lässt. Diese Annahme hat in dem Gesamtinhalt des Buches selbst keinen directen Anhalt; denn nur die Visionen und die Aufzeichnung derselben oder doch der ersten und letzten von ihnen werden ausdrücklich auf Daniel zurückgeführt.

Gegen die Annahme, dass das Buch der Zeit angehöre, von der es erzählt, spricht zunächst die Stellung, die es im hebräischen Kanon erhalten hat, nämlich unter den Ketubim. Wäre es im Exil entstanden, so würde ihm seine Stelle gewiss unter den Propheten zugewiesen worden sein. Unter diesen steht es offenbar desshalb nicht, weil es in den Kanon erst aufgenommen wurde, als die Sammlung der Propheten, etwa von kleinern spätern Einschaltungen abgesehen, bereits abgeschlossen war. Schon in der Sammlung der Prophetenbücher aber haben Schriften exilischer und noch solche nachexilischer Herkunft eine Stelle gefunden. Es ist nicht annehmbar, dass das Buch Daniel desshalb erst später recipiert worden ist, weil es, wie man gemeint hat, in Babylonien geschrieben und den palästinischen Juden zunächst unbekannt geblieben wäre. Auch Ezechiel schrieb sein Buch in Babylonien.

Noch Jesus Sirach um 180 v. Chr. kennt nur fünfzehn Prophetenbücher: Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die Zwölfe.[1]) Das Buch Daniel wird ihm also nicht vorgelegen haben. Zuerst findet man eine Beziehung darauf in dem dritten Buche der Sibyllinen. Doch ist hier eine Hinweisung auf Daniel von anderer Seite angezweifelt worden; auch wäre ein unbedingt sicheres Datum damit nicht gewonnen, da nicht ausgeschlossen ist, dass das dritte Buch der Sibyllinen, das man nach gewissen Anzeichen um das Jahr 140 v. Chr. ansetzt, Interpolationen aus späterer Zeit enthält. Dagegen findet sich

1) S. oben S. 473.

eine unverkennbare Beziehung auf einen Abschnitt des Buches Daniel oder doch auf die in diesem Abschnitt erzählte Geschichte in der uns allein erhaltenen griechischen Uebersetzung des um das Jahr 100 v. Chr. hebräisch geschriebenen ersten Buches der Makkabäer, wo dem sterbenden Priester Mattathias in einer Rede an seine Söhne eine Hinweisung auf Ananias, Azarias und Misael, die durch den Glauben aus dem Feuer errettet worden seien, in den Mund gelegt wird.[1]) Direct und indirect wird auf das Buch Daniel vielfach hingewiesen im Neuen Testament. Josephus benutzt das Buch eingehend, freilich von seinen Visionen nur die zweite.

2. § 162.

Dass das Buch erst lange Zeit nach den darin erzählten Ereignissen geschrieben wurde, ergibt sich aus mehrfach darin vorkommenden Angaben, die an und für sich nicht glaubwürdig sind oder direct gegen die Geschichte verstossen.

Die Erzählungen sowohl als die Visionen setzen zwischen den als letzter Chaldäerkönig genannten Belsazar und den Perser Koresch, d. i. Cyrus, einen über Babylonien herrschenden Mederkönig Darjawesch, d. i. Darius, der in der dritten Vision als ein Sohn des Achaschwerosch, d. i. Xerxes, bezeichnet wird. Ein medisches Regiment über Babel zwischen der chaldäischen und der persischen Herrschaft kennen aber die Geschichtsquellen nicht, weder Herodot noch die Keilinschriften. Unzweifelhaft hat kein Anderer als Cyrus das Chaldäerreich gestürzt und sofort in seinem eigenen Namen sich der Herrschaft über Babel bemächtigt. Die Namen Darius und Xerxes sind in der Geschichte nur bekannt als Namen von Nachfolgern des Cyrus. Der Verfasser des Buches Daniel oder eine von ihm befolgte Tradition hat sie irrthümlich zu Vorgängern des Cyrus und zu Medern gemacht. In exilischen Stellen der Prophetenbücher ist von den Medern als den Zerstörern Babels und des Chaldäerreiches die Rede, und das Reich des Cyrus ist allerdings auf ein Mederreich gefolgt. Durch verkehrte Anwendung der Kenntniss hiervon ist der Irrthum des Buches Daniel entstanden. Ebenfalls irrthümlich

1) I Makkab. 2,59.

weiss das Buch nur von drei persischen Königen nach Cyrus. Auch die Angaben über Belsazar als letzten Chaldäerkönig sind nicht richtig. Freilich wissen wir jetzt aus den Keilinschriften, dass dieser Name nicht unhistorisch ist. Aber Bilšar-uṣur war nicht, wie das Buch Daniel will, ein Sohn Nebukadnezars, auch nicht der letzte Chaldäerkönig. Als solchen nennen die Keilinschriften Nabonid und als dessen Sohn Bilšaruṣur. Davon dass dieser etwa seines Vaters Mitregent gewesen wäre und den Königstitel getragen hätte, ist aus den Keilinschriften nichts bekannt. Aber er mag bei der Eroberung Babels in der Stadt anwesend und thätig gewesen sein, sodass aus der Kunde hiervon die Erzählung des Buches Daniel von Belsazar entstanden sein könnte.

Was der Verfasser von Ereignissen aus der Zeit der letzten chaldäischen Könige und des Meders Darius erzählt, kann zum Theil in dieser Weise sich überhaupt nicht begeben haben. Von dem wunderbaren Charakter einzelner Erzählungen, wie der Errettung aus dem Feuerofen, der schreibenden Hand eines Himmlischen, kann bei diesem Urtheil ganz abgesehen werden. Auch solches, was nicht als ein Wunder berichtet wird, klingt theilweise unglaublich, so die stark auftragende Erzählung von dem Wahnsinn Nebukadnezars. Es findet sich zudem in den Nachrichten, die sonst über die Regierung dieses Königs vorliegen, nirgends eine Zeit seines Wahnsinns bezeugt, und doch müsste eine sieben Jahre lang dauernde Verthierung des allmächtigen Chaldäerkönigs Zeichen tiefgreifender Erschütterung seines Reiches hinterlassen haben. Vielleicht liegt dieser Darstellung eine Verwechselung Nebukadnezars mit dem letzten König des babylonischen Reiches Nabonid zu Grunde, der sich, wie es scheint, eine Zeit lang von der Regierung zurückziehen musste.[1]) Spuren von einem schon an und für sich höchst unwahrscheinlichen Edict Nebukadnezars an alle seine Völker, wonach sie den Gott der Juden ehren sollten, finden sich nicht. Ein goldenes Bild von sechzig Ellen Höhe und sechs Ellen Breite, wie Nebukadnezar es zur Anbetung aufgestellt haben soll, ist kaum denkbar. Die

1) So Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. II, Hft. 1, 1899, S. 200f. 213f.

Nacht ferner, in welcher Belsazar seinen Untergang findet, ist mit Ereignissen angefüllt, für die eine einzige Nacht unmöglich Raum bot; namentlich konnte Daniel nicht wohl noch in derselben Nacht zum dritten Herrscher des Reiches ausgerufen werden. Die Löwengrube des Königs Darius kann man sich, so wie sie geschildert wird, nur schwer vorstellen: sie ist so gross, dass zu den Löwen mehrere Satrapen mit ihren Familien geworfen werden können, und wird durch Versiegelung eines einzigen Steines geschlossen, scheint also als eine Art Cisterne mit oben zugespitzter Oeffnung gedacht zu sein, worin doch die Löwen schwerlich hätten gehalten werden können. Irrig ist die Meinung, auf der die Einführung der aramäischen Sprache beruht, dass die Chaldäer aramäisch gesprochen hätten. Weite Entfernung von der geschilderten Zeit geht schon daraus hervor, dass der Name „Chaldäer" für die Weisen in Babel gebraucht wird [1]), eine Bedeutung, welche dies Wort erst erlangte, als das Volk der Chaldäer untergegangen war. Gleich am Anfang des Buches beruht gewiss, obgleich eine Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar schon zu Jojakims Zeit nicht gerade unmöglich wäre, der Name Jojakim auf einer Verwechselung mit Jojachin. Erst unter diesem fand eine Deportation statt, was ohne Frage im Exil noch nicht vergessen war. Uebrigens kann dieser Irrthum möglicher Weise einem Abschreiber zur Last fallen.

3. §163.

Aus dem Horizont der Visionen ist ersichtlich, dass die Zeit des Verfassers die griechische Periode ist und zwar bestimmter die Zeit kurz vor dem Tode des Seleuciden Antiochus Epiphanes (164 v. Chr.). Während der Verfasser von den Verhältnissen der chaldäischen und der persischen Periode nur sehr unbestimmte und theilweise geradezu unrichtige Vorstellungen hat, ist in den Visionen die Geschichte von Alexander dem Grossen bis auf Antiochus Epiphanes ganz genau geschildert. Dass dies nicht etwa, wie die dem Buche gegebene Form es darstellt, auf ausserordentlichem Vorherwissen beruht, sondern auf der Kenntniss des thatsächlich Erlebten, geht

1) c. 2,2. 4. 10 u. s. w., im hebräischen wie im aramäischen Theile.

daraus hervor, dass mit der Hinweisung auf Antiochus Epiphanes alles Wissen um die weitern Ereignisse zu Ende ist. Auf seinen Untergang folgt in der letzten Vision direct die Auferstehung und damit der Anbruch des messianischen Reiches.

Am deutlichsten wird die genaue Kenntniss um die Geschichte der Diadochenreiche in der vierten und letzten Vision entwickelt.[1]) Der tapfere König, dessen Herrschaft auf die der persischen Könige folgt, aber bald zerbrochen wird und nicht bei seiner Nachkommenschaft verbleibt, ist unverkennbar Alexander der Grosse. Die detailliert geschilderten Beziehungen des Königs des Südens und des Königs des Nordens, ihre Kämpfe und Bündnisse sind ein correctes Bild der Beziehungen zwischen Ptolemäern und Seleuciden. Abgesehen von der Namenlosigkeit der Könige wird in dieser Vision mit Aufgebung der visionären Form nach Art eines Annalenbuchs berichtet. Der zuletzt genannte „Verächtliche", der sich des Königthums des Nordens bemächtigt, ist Antiochus Epiphanes. Der „heilige Bund", wider den er wüthet, ist das Volk der Juden. Die Abschaffung des täglichen Opfers im Tempel von Jerusalem und dessen Entweihung durch den „Verwüstungsgreuel" entsprechen vollständig der Schilderung des ersten Makkabäerbuchs: unter dem „Verwüstungsgreuel" ist der von Antiochus auf dem Brandopferaltar des Tempels aufgestellte kleinere heidnische Altar zu verstehen. Er war dem Zeus Olympios, dem Baal-Schamem, d. i. „Himmelsbaal", der Syrer, geweiht, und auf den Namen dieses Gottes spielt wahrscheinlich das *šomēm* in dem *šiḳḳûṣ šomēm*[2]), „Verwüstungsgreuel", an.[3]) Mit dem Untergang des letzten Königs des Nordens, d. i. des Antiochus Epiphanes, nach seinem Aufbruch aus Aegypten hört der geschichtliche Inhalt der Vision auf, und schon diese letzte Darstellung entspricht nicht mehr der Wirklichkeit.

Dass die Deutung dieser Vision auf die aus dem Reich Alexanders entstandenen Herrschaften nicht unrichtig ist, wird, wenn es dessen bedürfte, durch die zweite Vision[4]) bestätigt,

1) c. 10—c. 12. 2) c. 12,11; corrumpiert c. 9,27; 11,31.

3) So nach Nestle's unmittelbar überzeugender Combination, ZAW. IV, 1884, S. 248.

4) c. 8.

wo ausdrücklich von dem Reiche Jawans, d. i. Griechenlands, die Rede ist. Der Ziegenbock, der die in dem zweihörnigen Widder dargestellten Könige von Medien und Persien bekämpft, wird von Gabriel als der König von Jawan gedeutet. Sein erstes grosses Horn, das zerbrochen wird, ist deutlich Alexander; in den vier Hörnern, die an der Stelle des ersten entstehen, sind die Reiche der Diadochen nicht zu verkennen. Das kleine Horn, das aus einem der vier herauswächst, einen dreisten, ränkesüchtigen König bedeutend, bezieht sich auf Antiochus Epiphanes. Seiner Abstellung des täglichen Opfers wird auch hier gedacht. Mit den zweitausend dreihundert Abend-Morgen, die vergehen sollen bis zur Rechtfertigung des Heiligthums, sind — wie die ungefähr auf das selbe hinauskommende Berechnung einer halben Jahrwoche, d. i. einer Periode von dreieinhalb Jahren, in der dritten Vision bestätigt — halbe Tage, also eintausend einhundert und fünfzig ganze Tage oder, mit Zugrundelegung des Mondjahrs, nahezu dreieinviertel Jahre gemeint.

Auf die Verhältnisse der Seleucidenzeit verweist ebenfalls, wenn auch nicht so deutlich, die erste Vision.[1]) Man kann in Zweifel sein, welche Reiche unter den drei ersten Thieren, dem Löwen, Bären und Panther zu verstehen seien. Auch das vierte schreckliche Thier mit den zehn Hörnern ist nicht unmittelbar verständlich. Es muss das Reich Alexanders sein, wenn, wie nach der Analogie der übrigen Visionen anzunehmen ist, mit dem kleinen Horn, das zwischen den zehn Hörnern aufsteigt, Antiochus Epiphanes gemeint ist. Die zehn scheinen dann seine Vorgänger seit Alexander zu sein. Mit der Zahl der uns geschichtlich bekannten Regenten stimmt dies allerdings nicht überein. Aber jenes kleine Horn hat einen Mund, der Vermessenes redet, gerade so, wie es in der vierten Vision von Antiochus Epiphanes heisst, dass er Unglaubliches rede wider den Gott der Götter, und wie er in der zweiten Vision bezeichnet wird als von frecher Stirne. In der von dem Verfasser selbst beigefügten Deutung des kleinen Hornes auf einen König, der wider den Höchsten redet, seine Heiligen bekriegt und Festzeiten und Gesetze zu

1) c. 7.

ändern ausgeht, ist die Hinweisung auf Antiochus Epiphanes vollends deutlich. Die Heiligen werden in seine Hand gegeben „eine Zeit und Zeiten und Zeittheil". Darin ist ein verhüllter Ausdruck für etwas über drei Jahre zu erkennen.[1]) Die Zeitbestimmung deckt sich also mit der halben Jahrwoche der dritten Vision, worunter dreieinhalb Jahre zu verstehen sind.[2]) Dann wird das Thier, dessen Horn Vermessenes redet, getödtet. Mit dem hier gemeinten Untergang des Königs Antiochus Epiphanes schliesst auch an dieser Stelle die Kenntniss des Verfassers von der Entwickelung der Weltreiche. Auch den übrigen Thieren wird die Herrschaft genommen, d. h., da das lästernde Horn auf die Thiere folgt, diese also schon vor ihm vom Schauplatz abgetreten sind: die Zeit der Herrschaft von Thieren ist überhaupt vorüber. Wenn das vierte Thier, wie mir mit den Meisten unverkennbar zu sein scheint, das Reich Alexanders bedeutet, so müssen unter den drei ersten das chaldäische, das medische und das persische Reich verstanden werden. Mit der Beseitigung der vier Thiere beginnt, ebenso wie im vierten Gesicht mit dem Ende der Könige des Südens und des Nordens, d. h. der Ptolemäer und Seleuciden, das messianische Reich, hier dargestellt unter dem Bild eines vom Himmel kommenden Menschensohns, welchem ewige Herrschaft verliehen wird. Dieser ist schwerlich der persönliche messianische König, wie alte und auch noch neue Auslegung angenommen hat, sondern wahrscheinlich das personificierte Volk Israel, das im Unterschied von den unter Thierbildern aufgeführten Weltreichen eines Menschenbildes würdig befunden wird: jene steigen aus dem Meer auf,

1) Nicht unannehmbar ist die aufgestellte Vermuthung, dass statt des Plurals „Zeiten" c. 7,25 und c. 12,7 mit anderer Punctation der Dual zu lesen sei; aber vielleicht war doch der unbestimmtere Ausdruck im Plural gerade seiner Unbestimmtheit wegen von vornherein beabsichtigt.

2) Dass „Zeit" c. 7,25 und c. 12,7 in dem Sinne von „Jahr" zu verstehen ist und nicht die Dauer ganz unbestimmt lassen will, geht doch wohl eben aus dem Zusammenstimmen der Rechnung: Zeit und (2) Zeiten und Zeittheil mit der halben Woche c. 9,27 hervor; denn dass hier an eine halbe Jahrwoche zu denken ist, wird sich nach der Chronologie der Wochen in c. 9 nicht bezweifeln lassen. Das selbe ergibt sich aus den mit $3\frac{1}{2}$ Jahren nicht ganz, aber doch ungefähr übereinstimmenden 1150 Tagen c. 8,14 (vgl. unten § 166).

gehören der niedern und — nach alter Auffassung des Meeres — widergöttlichen Sphäre an; der Menschensohn Israel kommt vom Himmel her, sein Bestand ist von dem im Himmel Wohnenden gegründet.

Es scheint mir unmöglich, diese Vision aus dem Ganzen des Buches Daniel herauszunehmen und um einer einzigen bei der Deutung auf Antiochus Epiphanes allerdings bestehenden Schwierigkeit willen — nämlich der Zahl der zehn Hörner vor ihm — auf eine ganz andere Zeit zu beziehen. Neuerdings ist wieder eine Deutung des vierten Thieres auf das römische Reich und der elf Hörner auf die elf ersten Kaiser vorgetragen worden, wonach diese Vision aus dem Jahre 69 n. Chr. stammen würde.[1] Dass noch nach dem Jahre 69 den als heilig anerkannten Schriften neue Bestandtheile eingefügt worden wären, ist nach der Geschichte des alttestamentlichen Kanons nicht unmöglich. Wenigstens innerhalb der Ketubim ist eine so späte Einschaltung wohl denkbar. Aber, ganz abgesehen von den Beziehungen jenes Abschnittes zu andern Theilen des Buches Daniel, steht der Annahme so später Abfassung die Schwierigkeit oder, wie mir scheint, Unmöglichkeit entgegen, alle neutestamentlichen Vorstellungen, die auf diese Vision verweisen, den „Menschensohn“, die Schilderungen der Wiederkunft des vom Himmel herniedersteigenden Messias, erst in die Zeit nach dem Jahre 69 zu verlegen. Mit der Thatsache, dass Antiochus Epiphanes nicht zehn sondern nur sieben Vorgänger hatte, stimmt vielleicht sogar überein die Angabe, dass von den Hörnern, die vor dem elften waren, drei vor ihm ausgerissen wurden.[2] Mit diesen dreien scheinen nicht unmittelbare Vorgänger des Königs Antiochus Epiphanes sondern andere Machthaber gemeint zu sein, deren Beseitigung ihm den Weg bahnte. Jedenfalls ergibt sich aus der Unterscheidung dieser drei von den übrigen sieben, dass wir nicht alle zehn Hörner auf eine Linie zu stellen haben.

In der Auslegung der siebzig Jahre der Jeremianischen Prophetie als Wochen, also als siebzig Cyklen von sieben Jahren, in der dritten Vision[3]), der dunkelsten Partie der ganzen Reihe, ist so viel unverkennbar, dass die Berechnung

---

1) So de Lagarde. 2) c. 7,8. 3) c. 9.

auf Antiochus Epiphanes abzielt und mit ihm aufhört. Nach neunundsechzig Wochen wird in der zweiten Hälfte der siebzigsten, d. i. in den letzten dreieinhalb Jahren, unter dem Fürsten, dessen Volk Stadt und Heiligthum verderbt, Schlachtopfer und Brandopfer aufhören, bis sich am Ende der siebzigsten Woche über den Verwüstungsgreuel beschlossene Vernichtung ergiesst. Die Periode der letzten halben Woche ist offenbar eben die mit unbestimmtern Worten auf „eine Zeit und Zeiten und einen Zeittheil" berechnete Heimsuchung, von der die erste Vision redet. Mit dem Ende der letzten dreieinhalbjährigen Periode bricht auch hier die Darstellung ab. — In den Angaben über die frühern neunundsechzig Wochen bildet den sichersten Anhaltspunkt der gesalbte Fürst, womit Cyrus gemeint ist, während bei dem ausgerotteten Gesalbten vielleicht an den Hohenpriester Onias III. zu denken ist. Uebrigens enthält die Berechnung der Jahre auf jeden Fall einen Fehler, den bisher keine exegetische Kunst zu beseitigen vermocht hat. Von dem gesalbten Fürsten bis zur Ausrottung eines Gesalbten werden zweiundsechzig Wochen gerechnet, d. i. 434 Jahre, während von Cyrus um 537 v. Chr. bis auf den Tod Onias' III. im Jahr 171 v. Chr. sich nur 366 Jahre ergeben. Die Differenz wird einfach als auf einem Versehen des Autors beruhend zu beurtheilen sein, dessen chronologische Kenntnisse nicht sichere gewesen zu sein scheinen.

§ 164. 4.

Den Horizont des bekannten Geschichtsverlaufs hat mit den vier Visionen des zweiten Theiles der eine von den beiden dem König Nebukadnezar zugeschriebenen Träumen gemeinsam.[1]) Nach der Analogie der Visionen ist auch hier die Beziehung auf die Zersplitterung des macedonischen Reiches nicht zu verkennen. Eine Charakterisierung der Diadochenreiche wird in den Füssen des Bildes gegeben, die theils aus Eisen, theils aus Thon, d. h. aus nicht an einander haftenden Stoffen, bestehen und nach der Deutung Daniels ein getheiltes, nämlich ein starkes und doch auch schwaches Reich darstellen. Die Verbindung dieses Heterogenen wird gedeutet auf Ver-

1) c. 2.

mischungen durch Menschensamen, wodurch dennoch ein Zusammenhalten nicht erzielt werde. Gemeint sind die Verschwägerungen der Ptolemäer und Seleuciden, die ihnen zu einer Einigkeit nicht verhalfen. Die nicht einheitlichen Füsse des Bildes und dann das ganze Bild werden zertrümmert durch einen Stein, der, in's Rollen kommend, zum Berge wird. Er bedeutet ein von dem Gott des Himmels aufgerichtetes ewiges Reich. Die Herrschaft dieses Reiches wird einem „andern" Volke nicht gegeben werden. Das ist das Messiasreich in Israel. Auch hier also folgt dieses unmittelbar auf die Zertrümmerung der Diadochenreiche.

Auch abgesehen von diesem Traume beziehen sich in lehrhafter oder vorbildlicher Weise manche Züge der Erzählungen offenbar auf eben dieselben Zeitverhältnisse, welche die Visionen voraussetzen. In den Erlebnissen und dem Verhalten Daniels und seiner drei Freunde wird offenbar den Juden der Zeit des Königs Antiochus Epiphanes ein Vorbild gegeben, wonach sie sich zu richten haben. Daniel und seine Freunde enthalten sich der von heidnischem Tische kommenden verunreinigenden Speisen und zwar drei Jahre lang, entsprechend den dreieinhalb Jahren der Verfolgungszeit in den Visionen. Die Freunde verweigern dem abgöttischen Bilde die Ehrfurchtsbezeugung, wie die getreuen Israeliten der Makkabäerzeit dem von Antiochus Epiphanes proclamierten Dienste seines Gottes die Anerkennung verweigerten. Der drei Männer Errettung aus feurigem Ofen predigt Muth und Hoffnung den um der Abweisung des Götzendienstes willen Leidenden. Denselben paränetischen Zweck hat Daniels Standhaftigkeit im Gebet zu Gott und seine Errettung aus der Löwengrube. Belsazars Untergang, nachdem er die heiligen Gefässe des jerusalemischen Tempels entweiht hat, gibt Hoffnung des Untergangs der Syrer, die ihrerseits die Geräthe des Tempels entweihten. Das von Darius erlassene Verbot des Bittens bei einem Andern als dem König ist ein Vorbild für das von Antiochus Epiphanes erlassene Religionsedict, das die Anbetung des Gottes der Juden untersagte. Auch die Erzählung von dem Wahnsinn Nebukadnezars hat gewiss eine Beziehung auf die Verhältnisse der Syrerherrschaft, soll wahrscheinlich auf den von den Griechen als *ἐπιμανής* bezeichneten Antiochus

Epiphanes anspielen. Ueberhaupt aber aller vermessenen menschlichen Grösse wird mit dieser Erzählung die bevorstehende Demüthigung gepredigt.

§ 165. 5.

Auch die Sprache des Buches, die in dem Buche vorausgesetzten religiösen Uebungen und seine theologischen Vorstellungen verweisen auf späte Zeit, die Sprache deutlich auf die griechische, Sitten und Anschauungen wenigstens auf eine von den letzten Propheten weit abliegende Periode.

Im Buche Daniel kommen griechische Wörter vor, was sich nur verstehen lässt aus einer Zeit, als die Juden mit den Griechen bereits in directe Berührung gekommen waren. Das aber ist vor Alexander dem Grossen nicht der Fall gewesen.

Unter den Instrumenten, womit Nebukadnezar zur Verherrlichung des goldenen Bildes musicieren lässt, werden *ḳîṭāros*, *sabbĕkāʾ*, *pĕsantĕrîn*, *sûmponjāh* genannt.[1]) Diese Wörter entsprechen den griechischen *κίθαρις*, *σαμβύκη*, *ψαλτήριον*, *συμφωνία*, von denen *συμφωνία* als ein von Haus aus griechisches Wort sich nicht bezweifeln lässt[2]), wie auch für *ψαλτήριον* der griechische Ursprung kaum zu verkennen ist. Dass *σαμβύκη* ursprünglich ein griechisches Wort ist, lässt sich allerdings bezweifeln. Ferner scheinen die Benennung des Herolds als *kārôzāʾ*[3]) in der selben Erzählung, welche die Instrumentnamen enthält, und das entsprechende Verbum in der Erzählung von Belsazar[4]) nur aus dem griechischen *κηρύσσειν* erklärt werden zu können. Auch die verschiedenen in die Sprache des ganzen Buches aufgenommenen persischen Wörter zeugen für Abfassung nach der Zeit, in der die Erzählungen des Buches sich abspielen sollen. Abgesehen von diesen Fremdwörtern führen Wortschatz und Construction des in dem Buche gebrauchten Hebräisch in sehr späte Zeit.

Neue über das alttestamentliche Gesetz hinausgehende

---

1) c. 3,5 ff., Kerê *ḳatros*.

2) *Sîphonjāh* c. 3,10 ist doch wohl nur eine andere Form für *sûmponjāh* (v. 5. 15) und nicht das Ursprüngliche, da ein Instrumentname *σιφωνια* (nach Behrmann von *σίφων*) nicht nachweisbar ist.

3) c. 3,4. 4) c. 5,29.

Uebungen der Frömmigkeit lernen wir im Buche Daniel kennen: die Enthaltung von den Speisen des heidnischen Tisches, die drei täglichen Gebetszeiten, die Wendung im Gebet nach Jerusalem. Die Engellehre ist weit hinaus über das aus dem nachexilischen Sacharja Bekannte ausgebildet: von einem Schutzengel werden die drei Männer im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube behütet; die einzelnen Völker sind besondern Engeln als ihren Fürsten unterstellt; zwei Namen für hohe Engel, Gabriel und Michael, kommen vor, wie sonst nirgends in den Schriften des alttestamentlichen Kanons. Die Erwartung einer persönlichen Auferstehung und zwar einer zwiefachen, zum Leben und zur Schande, wird im Buche Daniel zum ersten Mal deutlich ausgesprochen [1]), allerdings noch nicht in der Anwendung auf alle Verstorbenen. Die Schilderung des Weltgerichtes hat viel bestimmtere Formen gewonnen als bei den Propheten. In der Bezeichnung des die Welt richtenden Gottes als des „Alten der Tage" bekundet sich eine Reflexion, welche den Propheten ferne liegt. Die Darstellung des „Menschensohns" als des Typus für Israels Weltherrschaft ist neu, auch wenn der Verfasser an den Messias dabei noch nicht dachte.

6. § 166.

Zweifellos ist — was schon der Neuplatoniker Porphyrius erkannt hat — das Buch in der Zeit des Königs Antiochus Epiphanes entstanden, auf die es überall hinweist, über die es nirgends hinausweist.

Inwieweit der Name und die Person Daniels, um welche die Erzählungen und Visionen des Buches gruppiert sind, aus der Tradition entnommen worden seien, ist nicht mit voller Bestimmtheit zu beantworten. Ezechiel, der neben Noah und Hiob den Namen Daniel als den eines Weisen und Gerechten nennt [2]), dachte dabei ohne Frage an einen Mann des hohen Alterthums, lange vor seiner Gegenwart, dem Exil. Der Verfasser des Buches Daniel, für den allerdings das Exil dem Alterthum angehörte, hat diesen von Ezechiel gemeinten Daniel schwerlich aus Willkür in das Exil verlegt; diese Ansetzung der Lebenszeit Daniels wird schon vor ihm vollzogen worden

1) c. 12,2. 2) Ez. 14,14. 20; 28,3.

sein, da er die Erzählungen von Daniel gewiss nicht rein erfunden hat. Der Verfasser des Danielbuchs oder auch die von ihm vorgefundene Tradition mag bei dem exilischen Daniel an einen Daniel gedacht haben, von dem berichtet wird, dass er als Haupt einer Priesterfamilie mit Esra aus Babel nach Juda kam.[1] Diese Vermuthung liegt desshalb nahe, weil unter den Zeitgenossen Esras auch die Namen der im Buche Daniel genannten Freunde vorkommen, Mischael, Azarjah, Chananjah.[2] Die Geschichten von Daniel cursierten sicher in irgendwelcher Form schon vor der uns erhaltenen Aufzeichnung. Die Nutzanwendung dieser Erzählungen für die Verhältnisse der makkabäischen Zeit zeigt in ihrer wenig consequenten Durchführung zweifellos, dass der Verfasser an einen vorgefundenen Stoff gebunden war. Man geräth in die grössten Schwierigkeiten, wenn man die Erzählungen durchweg als eine Widerspiegelung der Ereignisse der makkabäischen Zeit erklären will. Ebenso geht aus unverkennbaren Uebereinstimmungen zwischen den Berichten des Buches Daniel und denen Herodot's über den ersten und den letzten Chaldäerkönig[3] hervor, dass bestimmte Angaben des Buches Daniel über Nebukadnezar und Belsazar aus einer bestehenden Tradition geschöpft sind.[4] Aber die Tradition scheint zur Abfassungszeit des Buches noch im Flusse gewesen zu sein. Die in der Septuaginta hinzugefügten Stücke zeigen nämlich entweder, dass der Verfasser des kanonischen Danielbuchs nicht den ganzen vorhandenen Stoff aufnahm, oder eher dass noch nach dem Abschluss dieses Buches mit dem Namen Daniel legendarische Berichte neu verknüpft wurden.

Auch die Symbolik der Visionen hat der Verfasser sicher nicht erfunden sondern nur in einer besondern Beziehung angewandt. Die Thiergestalten sind gewiss aus heidnischen, vielleicht babylonischen[5]), Mythen entlehnt. Am deutlichsten

---

1) Esr. 8,2. Neh. 10,7. 2) Neh. 8,4; 10,3. 24.

3) Meinhold, Beiträge, S. 40f.

4) H. Winckler, Altorient. Forsch., Zweite R., Bd. II, Hft. 1, S. 210ff. versucht den Nachweis, dass die Angaben über die letzten Chaldäerkönige und das medische Zwischenreich nicht ohne eine geschichtliche Grundlage sind, die durch Namensverwechselungen entstellt worden sei.

5) Gunkel.

ergibt sich dies daraus, dass die Thiere dem Meer entsteigen. Aus einer Reflexion über die Entstehung der Weltreiche lässt sich diese Darstellung nicht erklären. Sie hängt offenbar zusammen mit der in die spätere prophetische und poetische Literatur des Alten Testamentes aufgenommenen mythologischen Anschauung von den das Widergöttliche repräsentierenden Ungeheuern Leviatan und Tannin als solchen, welche dem Meere, dem unfruchtbaren und verderblichen Bereich, angehören.[1])

Dass der Verfasser des Buches Daniel auch seine bedeutsamen Zahlen, die alle mit der Zahl von dreieinhalb Jahren zusammenhängen, aus mythologischer Tradition geschöpft habe[2]), wird nicht angenommen werden dürfen, so lange nicht die Zahl dreieinhalb als mythologisch bedeutsam nachgewiesen worden ist. Bis jetzt ist dies nicht geschehen. Irgendwelche Bedeutsamkeit dieser Zahl in der Tradition ist desshalb nicht wahrscheinlich, weil der Verfasser sie rund heraus nie nennt, sondern sich verhüllter Umschreibungen bedient. Noch weniger wäre unter der Voraussetzung einer feststehenden Zahl dreieinhalb begreiflich, wesshalb der Verfasser die Zahl der zweitausend dreihundert Abend-Morgen wählt, die doch den dreieinhalb Jahren nicht correct entspricht. Aber auch wenn die Zahl dreieinhalb überkommen sein sollte, hätte der Verfasser des Buches Daniel sie doch von den wirklichen Jahren der für ihn gegenwärtigen Ereignisse gemeint, da ihr fast genaues Zusammenstimmen mit der Dauer der von ihm nach ihren Anfangs- und Ausgangspunkten bestimmten Periode der syrischen Verfolgung nicht auf Zufall beruhen wird. Die Uebereinstimmung ist allerdings nicht ganz correct. Das ist veranlasst durch die Reflexion über die Jeremianischen Jahre oder Jahrwochen, nämlich durch die Halbierung einer siebenjährigen Periode. Sollte, auch abgesehen hiervon, die Zahl dreieinhalb dem Verfasser aus der Tradition festgestanden haben, so könnte dies an der zeitgeschichtlichen Auffassung seiner Zeitangaben nichts ändern: in dem Zusammenstimmen der Zahl mit der

1) Vgl. m. Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 170ff. und Artikel „Drache zu Babel“ in Herzogs Realencyklopädie^3, Bd. V, S. 9.

2) Gunkel.

von ihm erlebten Periode der Verfolgung würde er dann das Vorbestimmtsein eben dieser Periode erkannt haben.

Ist Tendenz und Abfassungszeit des Buches im allgemeinen deutlich, so bleibt doch fraglich, welchen genauern Zeitpunkt wir ihm zuzuweisen haben. Gewiss bildeten sich dem Verfasser die Erzählungen und wohl auch die erste Vision unter den unmittelbaren Eindrücken der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes. Unsicherer ist, ob das ganze Buch schon in dieser Zeit geschrieben und ausgegeben worden ist.

Es redet auch noch von dem Untergang des Königs Antiochus. Aber gerade die Art, wie dies geschieht, zeigt, dass der Verfasser den Tod des Verfolgers noch nicht erlebt hatte. Antiochus starb in Persien, nach dem ersten Makkabäerbuch zu „Elymaïs“ in Persien, womit nach dem zweiten Makkabäerbuch Persepolis gemeint zu sein scheint. Nach Polybius fand Antiochus sein Ende in der persischen Stadt Tabes. Davon, dass der Tod des Königs in Persien eintrat, weiss aber der Verfasser des Buches Daniel offenbar nichts. Er schliesst die Schilderung des Königs ab mit dem Moment, wo er sein Zelt zwischen dem herrlichen Heiligthumsberg, d. i. dem Zion, und dem Meere, d. i. dem mittelländischen, aufschlägt und „zu seinem Ende kommt, ohne dass ihm jemand hilft“. [1]) Er scheint also den Tod des Königs Antiochus erst zu erwarten und wird kurz vor demselben sein Buch ausgegeben haben.

Jedenfalls schrieb er zwischen den Jahren 168 und 164 v. Chr. oder nach anderer Berechnung der Zeitgeschichte [2]) zwischen 167 und 163. Das Jahr 168 oder 167 als Grenze nach rückwärts für die Zeitbestimmung der Abfassung steht fest durch das, was der Verfasser über die „Zertretung“ des Heiligthums sagt. Wahrscheinlich ist, dass er das Buch erst abschloss, als der Tempel nach der Verunreinigung durch Antiochus von Judas Makkabäus bereits wieder geweiht worden war [3]); denn auf anderes als auf dies Ereigniss kann sich die Aussage der zweiten Vision von der „Rechtfertigung“ des Heiligthums [4]) kaum beziehen. Bis auf diese rechnet der Verfasser von der Zertretung des Heiligthums an zweitausend

1) c. 11,45.
2) S. darüber Kuenen, *Historisch-critisch onderzoek*², II, S. 454 ff.
3) Cornill, Behrmann (S. XXVI). 4) c. 8,14.

dreihundert „Abend-Morgen“ oder Halbtage, d. i. eintausend einhundert und fünfzig Tage oder etwa dreieinviertel Jahre. Die Neuweihe des Tempels wurde von Judas Makkabäus am 25. Kislew des Jahres 165 oder 164 v. Chr. vollzogen.[1] Die Berechnung der „Abend-Morgen“ beginnt also im Jahr 168 oder 167. Nun fällt allerdings nach dem ersten Makkabäerbuch die Aufstellung des „Greuels der Verwüstung“ erst auf den fünfzehnten Kislew dieses Jahres[2]), was bis zur Tempelweihe etwas weniger als eintausend einhundert und fünfzig Tage ergibt. Wenn der Verfasser die Tempelweihe wirklich bereits erlebt hatte, also ihr Datum kannte, so muss demnach angenommen werden, dass den Anfangspunkt jener Berechnung ein anderes, etwas früheres Ereigniss in der Geschichte der „Zertretung“ des Heiligthums bildet als jene im Makkabäerbuch berichtete Aufstellung des Greuels. Die Aussage von der „Rechtfertigung“ des Heiligthums lässt nämlich doch wohl nicht die Annahme zu, dass der Verfasser diese Rechtfertigung, wie viele Erklärer meinen[3]), erst erwartet und desshalb um einiges zu früh angesetzt habe. Das mindestens ungefähre Zusammentreffen seiner Berechnung mit der Erfüllung soll nicht geltend gemacht werden; aber entscheidend für den zeitlichen Standpunkt des Verfassers scheint zu sein, dass er für die Rechtfertigung des Heiligthums eine Berechnung angibt, für das Ende des Königs Antiochus dagegen nicht. Jene, das scheint daraus gefolgert werden zu müssen, hat er erlebt, dieses nicht.

In den Einzelheiten seiner Berechnungen variiert der Verfasser. Mit den eintausend einhundert und fünfzig Tagen stimmt nicht ganz genau die längere Berechnung der Zeit für die Einstellung des Opfers auf eine halbe Woche, d. i. dreieinhalb Jahre, in der dritten Vision[4]), eine Zahl, die in der vierten Vision wiederholt wird in der Form: „Zeit, Zeiten und Hälfte“.[5]) Diese Abweichung erklärt sich entweder daraus, dass der Verfasser die „halbe Woche“ und die „Zeit, Zeiten und Hälfte“ nicht ganz genau ausgerechnet wissen wollte, oder auch daraus, dass in den verschiedenen Berech-

1) I Makk. 4,52. 2) I Makk. 1,54. 3) Kuenen, Marti u. A.
4) c. 9,27. 5) c. 12,7.

nungen der Anfangspunkt oder auch der Endpunkt wechselt, dass also die Berechnungen nicht vollkommen gleichzeitig angestellt wurden und Intervalle zwischen der Conception der einzelnen Theile des Buches liegen.

Am Schluss des Buches rechnet der Verfasser von der Beseitigung des täglichen Opfers und der Aufstellung des Verwüstungsgreuels zuerst eintausend zweihundert und neunzig Tage[1]), also noch etwas über dreieinhalb Jahre. Eine unmittelbar darauf hinzugefügte abermals längere Berechnung lautet: „Wohl Dem, welcher harrt und erreicht eintausend dreihundert und fünfunddreissig Tage".[2]) Es scheint nicht nothwendig, die beiden letzten Zahlen, welche die ersten eintausend einhundert und fünfzig Tage und die dreieinhalb Zeiten steigern und sich unter einander wieder überbieten, als Glossen von zwei verschiedenen Händen anzusehen, verfasst von Solchen, die sich in der ersten Zahl getäuscht sahen. Es können auch hier zu verschiedenen Zeiten angestellte Berechnungen des Verfassers selbst vorliegen. Vielleicht ist der Anfangs- oder der Endtermin verschoben. Oder auch die eintausend zweihundert und neunzig Tage, für die kein Endpunkt angegeben ist, indem nur gesagt wird, dass seit der Aufstellung des Verwüstungsgreuels so viel Tage „sind", mögen bis auf die Gegenwart des Verfassers, den Zeitpunkt des Abschlusses seines Buches reichen. Es würde dies der Anfang des Jahres 164 oder nach der andern Ansetzung 163 sein. Es steht dabei nichts im Wege, an einen Zeitpunkt dieses Jahres zu denken, der vor den in eben demselben Jahr eingetretenen Tod des Königs Antiochus fiel. Die dann noch hinzugefügte Erweiterung der Zahl auf eintausend dreihundert und fünfunddreissig Tage, zu deren hoffnungsvoller Erwartung ermuthigt wird, will mit einer Verschiebung der frühern zuversichtlichen Bestimmungen besagen, dass das messianische Heil noch nicht unmittelbar beginnt, aber in nächster Zeit.

Mit der, wie mir scheint, von dem Verfasser bereits erlebten Weihung des Tempels hörte die bedrängte Lage der Juden noch nicht auf. Zum fernern Ausharren bis auf die in naher Zukunft erhoffte Erlösung will das Buch, so wie es als

1) c. 12,11. 2) c. 12,12.

Ganzes ausgegeben wurde, ermuthigen. Aber diejenigen Partieen, welche, wie die Erzählungen es durchweg thun, zum Ausharren und Hoffen unter Verfolgungen ermuthigen, sind doch wohl nicht nur in der Verfolgungszeit geschrieben sondern damals auch schon ausgegeben worden, dann also jedenfalls vor dem 25. Kislew des Jahres 165 (164). So hat auch unter diesem Gesichtspunkt die Annahme, dass die Conception und die Veröffentlichung des Buches absatzweise erfolgt sind[1]), Wahrscheinlichkeit für sich. Es ist nicht unbedeutsam, dass in der aramäischen ersten Vision nicht nach Tagen oder Jahren sondern unbestimmt nach Zeit und Zeiten und Zeittheil das Ende der Verfolgung berechnet wird, eine Angabe, welche die vierte Vision in der etwas andern Form: „Zeit, Zeiten und Hälfte“ nur von dorther wiederholt[2]) neben der Aufstellung bestimmter Zahlen. Dass aber das ganze Buch aus Flugblättern bestehe, die einzeln unter dem Volk verbreitet worden wären[3]), ist nicht wahrscheinlich. Der erzählende Theil jedenfalls ist doch wohl von vornherein in seinem ganzen Umfang ausgegeben worden; denn die einzelnen Geschichten konnten jede für sich allein kaum in dem Sinne des Verfassers verstanden werden. Aber die nach dem Schluss des aramäischen Theiles folgenden Visionen scheinen später und zwar in verschiedenen Absätzen als Fortsetzungen bekannt gemacht worden zu sein.

Der Verfasser fordert sowohl in der Vorbildlichkeit seiner Erzählungen als in der Lehre seiner Visionen zum Dulden und Ausharren auf; nirgends ermuthigt er zu thätigem Widerstand gegen den Verfolger. Dessen Untergang erwartet er nicht von menschlicher Bekämpfung sondern von dem unmittelbaren Eingreifen Gottes, wann dessen Zeit gekommen ist. Daraus geht deutlich hervor, dass der Verfasser zu den kämpfenden Makkabäern nicht gehörte, vielleicht sogar, dass er ihr Vorgehen nicht billigte. Jedenfalls war seine Schrift nicht bestimmt zur Bestärkung der Masse des Volkes in kriegerischem Enthusiasmus sondern zur Befestigung eines kleinen Kreises der Stillen im Hoffen auf göttliche Hilfe. Schon desshalb lässt sich das Buch nicht entstanden denken in der Form

1) Vgl. oben S. 610. 2) c. 12,7. 3) Reuss.

von Flugblättern, welche während des Kampfes unter das Volk ausgeworfen worden wären. Vielleicht ist man nicht fehl gegangen, wenn man in dem Verfasser einen Angehörigen der sich neu bildenden Richtung der Chasidim gesucht hat[1]), deren Frömmigkeitsideal das der entsagenden Ergebung war. Sie haben sich trotzdem in der Zeit der äussersten Noth den kämpfenden Makkabäern angeschlossen, wozu passt, dass im Buche Daniel eine irgendwie feindliche Stellung zu einer kämpfenden Partei durchaus nicht bekundet wird. Auch an die ascetische Art der spätern, vielleicht aus den Chasidim hervorgegangenen Essäer findet sich in dem Buch ein Anklang in dem Lob der von dem Knaben Daniel und seinen Genossen geübten Enthaltsamkeit in ihrer Ernährung.

§ 167. 7.

Das Buch Daniel steht am Anfang einer langen Reihe zum grössten Theil im Griechischen erhaltener, zum Theil vielleicht von Haus aus griechisch geschriebener pseudepigraphischer Apokalypsen des spätern Judenthums, deren Verfasser sich bekannter Namen der Vergangenheit als einer autoritativen Empfehlung bedienen. Alle diese Schriften stellen Gegenwärtiges und schon Vergangenes von einem fingierten frühern Standpunkt aus als Geweissagtes dar, um eine vergewissernde Grundlage zu bieten für die sich daran anreihenden Ausblicke in die wirkliche Zukunft, den Abschluss der Weltgeschichte durch ein Endgericht und den Anbruch des messianischen Reiches. Das wirklich oder scheinbar Geweissagte wird mit Benutzung einer bei den alten Propheten geläufigen Form der Offenbarungsmittheilung als Vision dargestellt. In den allegorischen Gebilden dieser Schilderungen wird wahrscheinlich ein überkommener mythologischer Stoff, der einigermassen schon in den Visionen Ezechiels, deutlicher in denen des nachexilischen Sacharja sich erkennen lässt, mit Variationen weiter verarbeitet. Nur durch die Form der Zurückdatierung in ein ferngelegenes Alterthum entsteht der Schein, dass die Verfasser dieser Schriften sich lediglich mit der Zukunft beschäftigen; ihr eigentliches Interesse — jedenfalls das des Ver-

---

1) Behrmann.

fassers des Buches Daniel — gilt der Gegenwart, auf die sie nicht minder wirken wollen als ihre Vorgänger, die Propheten. Sie thun es aber in einer andersartigen Darstellungsweise, zu welcher sich in den spätesten Bestandtheilen der prophetischen Bücher nur vereinzelte Ansätze zeigen. Freilich enthalten im Buche Daniel allein die Erzählungen in ihrer Vorbildlichkeit für die Zeit der Verfolgung durch die Syrer eine directe Paränese; aber auch in den Visionen soll doch nicht nur Befriedigung für die Wissbegier gegeben werden, sondern indem der Anbruch des messianischen Heiles als unmittelbar an die Verfolgungszeit sich anschliessend dargestellt wird, werden die in dieser Lebenden zum hoffnungsvollen Ausharren ermuthigt. Mit einer Seligpreisung des in der Hoffnung Beharrenden schliessen die Visionen des Buches.

Es ist eine für unsere Anschauungsweise vielfach bizarre Gedankenwelt, in welche uns die Erzählungen und Visionen dieses Buches versetzen. Aber seine gewissenhafte Strenge in der Forderung der Beobachtung religiöser Satzungen und seine glaubensstarke Erwartung des endlichen Sieges des Gottesreiches kann doch zu keiner Zeit des nachhaltigen Eindruckes verfehlen und verleiht diesen Darstellungen, wenn man von der zeitlichen Form absieht, eine bleibende Bedeutung. Der religiöse und ethische Werth des Buches darf auch nicht dadurch als beeinträchtigt angesehen werden, dass der Verfasser sich in einer vor unserm sittlichen Urtheil nicht zu rechtfertigenden Weise einer Fiction bedient, die ohne Frage nicht nur als poetische Einkleidung gemeint sondern auf die Täuschung berechnet ist, als gehörten die Visionen thatsächlich einem Weisen des Exils an. Die eingehenden Berichte der dritten und vierten Vision über Ereignisse, die für die Zeitgenossen des Verfassers der Vergangenheit angehörten, haben keinen andern Zweck als den, die Aussprüche über die Gegenwart und Zukunft zu beglaubigen auf Grund der durch die Form der Darstellung erweckten Anschauung, dass jene Berichte von einem vor den geschilderten Ereignissen lebenden Propheten der exilischen Zeit herrühren. Dies Verfahren ist erheblich verschieden von dem des Deuteronomikers, der auch seinerseits im Namen eines Andern redete; denn der Verfasser des deuteronomischen Gesetzes konnte die Ueberzeugung haben,

die für seine Zeit passenden Consequenzen aus dem ihm als Mosaische Anordnung Geltenden zu ziehen, konnte also annehmen, im Geiste Moses, dessen Namen er gebrauchte, zu schreiben. Der Verfasser des Buches Daniel, der lediglich aus der Anschauungsweise seiner Zeit heraus redet, mag uns unbekannte ältere Traditionen von einem Daniel vorgefunden haben, aber seinen vorgeblichen Weissagungen analoge Verkündigungen kann er bei keinem Aeltern gelesen haben. Und doch lässt er dem exilischen Daniel den Befehl ertheilt werden, das Buch seiner „Worte" geheim zu halten und zu versiegeln bis auf die Zeit des Endes.[1]) Das Verfahren des Verfassers ist dann begreiflicher, wenn er, wie neuerdings wenigstens für einen Theil des symbolischen Stoffes seiner Visionen wahrscheinlich gemacht worden ist, diesen Stoff in mythologischen Berichten vorfand, sodass er sich nur als den Ausleger dieses Ueberkommenen, die Sache selbst aber als nicht von ihm herrührend und als uralt ansehen durfte.[2]) Gegen die Verwendung eines erborgten Namens, die den eigenen Worten Effect verleihen sollte, hatte nicht nur dieses Verfassers sittliches Urtheil sondern auch das einer grossen Zahl auf ihn folgender frommer Autoren kein Bedenken. Sie waren alle keine Propheten, und ihre persönlichen Anschauungen und Erwartungen konnten an sich für ihre Glaubensgenossen einen besondern Werth nicht besitzen, sondern erhielten ihn nur, wenn die Verfasser hinter berühmten Prophetennamen der Vergangenheit verschwanden. Indem sie das thaten, dachten sie nicht an die Täuschung sondern nur an den Zweck, den sie damit erreichen wollten.

Andererseits thut man dem Verfasser des Buches Daniel Unrecht, wenn man ihn mit dem Masse der Propheten der ältern israelitischen Geschichte misst. Nur der Form nach, und auch darin nur theilweise, ist dies Buch ein Ausläufer der prophetischen Literatur, insofern es nämlich wie diese von Zukünftigem redet, theils wirklich, theils scheinbar. Aber der Verfasser hat nichts an sich von der Begeisterung des Gotterfülltseins, welche die Propheten alle charakterisiert, auch den am wenigsten davon berührten Ezechiel und die Epigonen

1) c. 12,4. 2) So Gunkel.

des Prophetenthums in der ersten nachexilischen Zeit nicht ausgenommen. Der Verfasser des Buches Daniel redet nicht von unmittelbaren Mittheilungen des göttlichen Rathschlusses, verkündet nicht wie die Propheten: „So spricht Jahwe". Die Form der visionären Darstellung ist deutlich nur eine äusserliche Einkleidung seiner eigenen Gedanken, viel deutlicher noch als es schon bei Sacharja, dem Zeitgenossen Serubabels, wenigstens theilweise der Fall ist. Daher kommt es, dass im Buche Daniel die Form der Vision nur zweimal consequent festgehalten worden ist. In dem Bericht von den siebzig Wochen besteht das Visionäre nur noch in der Erscheinung des Engels Gabriel; sonst handelt dieser Abschnitt nicht von Geschautem, sondern gibt eine kunstvolle Berechnung der siebzig Jahre als Jahrwochen. Auch in der letzten „Vision"[1]) erinnert nur noch die Offenbarung durch einen Engel an eine Vision; im übrigen aber schaut Daniel hier nicht, sondern der Engel erzählt ihm und zwar nicht in Bildern sondern in eigentlich gemeinter Darstellung. Der Verfasser bedient sich eben nur der Aeusserlichkeit der prophetischen Verkündigung; er ist in Wirklichkeit ein forschender Schriftgelehrter, der aus den heiligen Büchern der Vorzeit den Willen Gottes ergrübelt durch berechnende Anwendung des vordem Gesagten auf seine Gegenwart. Dies mit Zahlen operierende Verfahren ist wenig prophetisch, darf uns aber doch nicht kleinlich erscheinen, wenn wir erwägen, dass für den Verfasser und seine Zeit der Glaube an die Aufrechterhaltung der göttlichen Verheissungen auf die äusserste Probe gestellt war, sodass die durch Zweifel und Verzweiflung bedrohte Hoffnung sich an ein äusserliches Mittel klammerte, um sich der dennoch bevorstehenden Errettung zu vergewissern. Die Entstehung dieser Zahlenprädictionen, die in ihrer Art allerdings ganz altsemitischer Auffassungsweise entsprechen, ist nur verständlich aus der Bedrängniss der Verfolgungszeit unter der syrischen Herrschaft. Bei den Nachahmern des Buches Daniel arten dann die Berechnungen in Spielerei aus. Vorgänger ist aber auch hier schon Ezechiel, dessen Zahlen sich nur nicht auf die Zeit sondern auf den Raum beziehen.

---

1) c. 10,1: „Gesicht".

In gewissem Sinne steht der Verfasser des Buches Daniel über den Propheten des Alterthums. Bei diesen handelt es sich nur um Israel. Andere Völker kommen bei ihnen allein insoweit in Betracht als ihr Auftreten hemmend und fördernd in den Verlauf der Geschichte Israels eingreift. Auch bei dem grossen unbekannten Propheten des Exils ist es trotz seines Universalismus nicht anders. Bei Daniel zuerst begegnen wir einer weltgeschichtlichen Auffassungsweise. Wohl gilt auch sein Interesse zunächst und vor allem Andern dem Volk Israel für Gegenwart und Endzeit; aber seine Monarchieenbilder greifen über den Rahmen einer Entwickelung in Israel oder für Israel hinaus; es handelt sich um die Geschichte der Weltbevölkerung, in welcher die Israels nur einen Theil bildet, freilich den alle andern überwindenden und überdauernden.

Dieser Grösse des Gesichtskreises entspricht für unser ästhetisches Urtheil wenig die der Darstellung gegebene Form, die übertreibenden Erzählungen, die grotesken Symbole, die geschraubte, breite und monotone Rede. Aber auch hierin wird die Zeit des Verfassers anders geurtheilt haben als wir. Wenn wir uns auf den Standpunkt der in der Makkabäerzeit Lebenden versetzen, so können wir uns vorstellen, dass das Buch auf sie einen tiefen Eindruck gemacht haben muss durch die Art, wie es zu ihnen theils mit sehr deutlicher Sprache, theils mit dunkeln Räthselbildern von den ihnen allbekannten Ereignissen in vermeintlichen Weissagungen des Alterthums redete. Uebrigens fehlt es dem Buche nicht an ästhetischen Vorzügen, welche zu allen Zeiten Verständniss finden können. Solche besitzt in hohem Grade die Erzählung von Belsazars letzter Nacht: so wenig geschickt hier der Aufbau der Ereignisse ist, so wird doch die ergreifende Schilderung der Drohung, des Schreckens und des plötzlichen Untergangs immer Bewunderung finden.

Dritter Theil.

Die poetischen Bücher.

Erste Gruppe.

Die poetischen Bücher vorwiegend lyrischen Inhaltes.

Erster Abschnitt.

Das Buch der Psalmen.

Erstes Capitel.

Die Sammlung des Psalmenbuchs.

1. § 168.

Das Buch der Psalmen führt in der hebräischen Bibel die Bezeichnung *tillîm* oder aramäisch *tillîn* „Lobgesänge“. Die alexandrinische Uebersetzung nennt das Buch *ψαλμοί*. Unsere Bezeichnung dieser Liedersammlung als „Psalter“ ist entlehnt

---

Theil 3: Commentar: Heinrich Ewald, Die Dichter des Alten Bundes[2], 3 Thle. 1866. 1840. 1867. 1854, Thl. I, 2[3] 1866 (1. Aufl. in 4 Theilen, Thl. II und III unter dem Titel: „Die poetischen Bücher des Alten Bundes“, 1839. 1835. 1836. 1837).

Literatur zu Abschnitt 1: J. Wellhausen, *SBOT.* 1895 und dazu: Derselbe, Skizzen und Vorarbeiten, Hft. VI, 1899, S. 163—187: „Bemerkungen zu den Psalmen“. — Paul de Lagarde, Orientalia, Hft. II, 1880, S. 13—27. F. Giesebrecht, Ueber die Abfassungszeit der Psalmen, ZAW. I, 1881, S. 276—332. Thomas Kelly Cheyne, *The origin and religious contents of the Psalter*, London 1891.

Commentare zu den Psalmen: Ferdinand Hitzig, 2 Thle. 1835. 1836, neuer Commentar, 2 Bde. 1863. 1865. E. W. Hengstenberg, 4 Bde. 1842—1847, 2. Aufl. 1849—1852. Justus Olshausen, KEH. 1853. Hermann Hupfeld, 4 Bde. 1855. 1858. 1860. 1862,

von dem Instrumentnamen ψαλτήριον, indem das Instrument für die damit begleitet gedachten Lieder gesetzt ist. — Die einzelnen Psalmen tragen häufig in den Ueberschriften die Bezeichnung als Lied oder Gedicht oder auch in einzelnen uns nicht durchweg verständlichen Benennungen die Angabe einer besondern Dichtungsart.

Die Sammlung, so wie sie uns vorliegt, wurde veranstaltet zum Theil wohl für die Privaterbauung oder auch den synagogalen Gottesdienst[1]), daneben aber jedenfalls für die cultischen Zwecke des Tempels. Die Sammlung bietet grossentheils solche Lieder, welche nach ihren Beischriften im Gottesdienst zu singen oder zu beten waren. Für den Gebrauch speciell im Tempelgottesdienst eigneten sich aber manche im Psalter aufgenommene Gedichte weder nach dem Inhalt noch nach der Form, so zum Theil ihres Umfangs wegen. Unverkennbar ist diese Sammlung das Erbauungsbuch erst der Gemeinde des zweiten Tempels, denn viele ihrer Lieder können nicht vor der nachexilischen Zeit entstanden sein.

Die Benutzung des Psalters im synagogalen Gottesdienst der spätern Juden ist nicht nothwendig anzusehen als eine Fortsetzung seiner Verwendung für den Cultus im Tempel, sondern kann in den Synagogen, unabhängig vom Tempelgottesdienst, entstanden sein. Auf die Benutzung aber eines grossen Theiles der Psalmen im Tempel verweisen zahlreiche Ueberschriften und Beischriften der Psalmen, die sich auf ihre musikalische Aufführung beziehen, zum Theil allem Anschein nach speciell auf die Aufführung durch die Tempelmusiker. Andere Ueberschriften betreffen die Bestimmung einzelner Psalmen für besondere gottesdienstliche Tage. Zu der letztern Art gehört die Bezeichnung eines Psalms als „Lied für den Sabbat-Tag“[2]), woneben die Ueberschriften der Septuaginta noch für andere

---

3. Aufl. von Wilhelm Nowack, 2 Bde. 1888. Franz Delitzsch, BC., 2 Bde. 1859. 1860, 5. Aufl. in 1 Bd. herausgegb. von Friedrich Delitzsch 1894. Frdr. Baethgen, HkAT. 1892, 2. Aufl. 1897. B. Duhm, KHC. 1899. Hans Kessler, KK., 2. Aufl. 1899 (1. Aufl. von Fr. W. Schultz 1888).

---

1) So namentlich **Duhm**. 2) Ps. 92,1.

Wochentage besondere Psalmen bestimmen. Es bleibt zweifelhaft, ob an den wöchentlichen Gebrauch im Tempel zu denken ist. Ein Psalm ist überschrieben: „Lied der Einweihung des Hauses“ [1]); es ist dies nach seinem Gebrauch im spätern Judenthum der Festpsalm des Tempelweihetages. Hier ist die ursprüngliche Verwendung im Tempelgottesdienst höchst wahrscheinlich.

Die musikalischen Angaben sind mannichfaltig. Viele Psalmen haben in der Ueberschrift die Bezeichnung: „Mit Saiteninstrumenten“, d. h. sie sind mit Begleitung solcher Instrumente vorzutragen. Auch eine bestimmte Melodie des Psalms ist in manchen Fällen durch die überschriftliche Hinweisung auf Anfangs- oder Stichworte eines andern Liedes angegeben, offenbar eines solchen, dessen Melodie bekannt war. So kann die Ueberschrift des XXII. Psalms: „Nach ‚die Hinde der Morgendämmerung‘“ sich nicht auf den Inhalt des Psalms beziehen, da er weder von einer Hinde noch vom Morgengrauen in eigentlichem oder uneigentlichem Sinne handelt. Es wird mit der überschriftlichen Angabe die Weise eines bekannten, wahrscheinlich volksthümlichen Liedes gemeint sein.

Auch die vielfach vorkommende Ueberschrift: *la-mĕnaṣṣēaḥ* hat wohl irgendwelche musikalische Bedeutung. Nach der verbreitetsten Erklärung gibt sie an, dass der Psalm „für den Vorsteher“ der Tempelmusik bestimmt sei, damit er seine Aufführung besorge. Sehr einleuchtend ist diese Erklärung nicht, da die Angabe gerade bei Psalmen fehlt, welche von vornherein für Aufführung durch einen Chor gedichtet zu sein scheinen. Die Bestimmung für den Chorgesang ist bei diesen Psalmen überhaupt nicht angegeben und scheint darnach als das gewöhnliche nirgends besonders erwähnt worden zu sein. Eher könnte man desshalb annehmen, dass die specielle Angabe *la-mĕnaṣṣēaḥ* vielmehr solchen Psalmen gelte, welche nicht von einem Chor vorgetragen werden sollten, und in *mĕnaṣṣēaḥ* die Bezeichnung eines Solosängers vermuthen. Als solcher fungierte vielleicht der „Vorsteher“ der Tempelmusik.[2])

Vielfach sind die Ueberschriften dunkel oder ganz unverständlich, weil uns eine ausreichende Kenntniss der altisraeli-

1) Ps. 30,1. 2) Kuenen.

tischen Musik fehlt. Die Ueberschriften in der alexandrinischen Uebersetzung weichen von denen des hebräischen Textes erheblich ab, und die Uebersetzer haben offenbar schon ihrerseits die hebräischen Angaben theilweise nicht verstanden. Die vielgedeutete, meist am Ende eines Liedes oder Lied-Abschnittes stehende Angabe *selāh* hat vermuthlich ebenfalls einen musikalischen Zweck; vielleicht gibt sie in der Bedeutung „empor“ ein den Abschluss oder einen Höhepunkt markierendes Einfallen der Instrumentalbegleitung an.

Die Psalmen sind aber nicht alle von vornherein für gottesdienstliche, manche überhaupt nicht für erbauliche Verwendung gedichtet worden. Einige haben die erbauliche Bestimmung offenbar erst später durch eine Umdeutung ihres ursprünglichen Sinnes erhalten. Solcher Exegese haben wir es zu verdanken, dass auch ein weltliches Lied in die Sammlung aufgenommen worden ist, die Verherrlichung der Hochzeit eines Königs mit einer Königstochter.[1])

Viele Lieder sind zwar von Anfang an erbaulich gemeint, aber doch nicht für den öffentlichen Gottesdienst gedichtet. Sie sprechen subjective Empfindungen des Dichters in einer persönlichen Situation aus. Es ist freilich neuerdings von Vielen das Ich der Psalmen in den meisten Fällen dahin verstanden worden, dass der Dichter die Lage der Gesamtheit der Gemeinde individualisiere und mit „ich“ im Namen der Gemeinde rede. Eine solche Personification der Gemeinde als redender ist an sich nicht unmöglich; sie findet sich unverkennbar in einzelnen spätern lyrischen Zusätzen zu den Prophetenschriften.[2]) Eine Personification Israels liegt auch vor in dem „Knechte Jahwes“ bei dem exilischen Propheten. Im Psalter ist die Auslegung des „Ich“ von der Gemeinde alt; denn die Ueberschrift zu dem XXX. Psalm, in welchem ein Einzelner Gott für seine Errettung aus Todesgefahr dankt, hat ihn, indem sie ihn zum Dankpsalm des Tempelweihfestes machte, der aus den Gefahren der syrischen Verfolgung erretteten Gemeinde in den Mund gelegt. Inwieweit aber diese Auslegung des „Ich“ der Psalmen mit der Meinung

1) Ps. 45.

2) Jes. 12,1f.; Mich. 7,7ff., an der zweiten Stelle etwas anders, da hier, wenigstens nach dem jetzigen Zusammenhang, der Prophet im Namen des Volkes mit „ich“ redet.

der Dichter zusammentrifft, darüber lässt sich streiten.[1]) Jedenfalls redet in den Psalmen nicht selten ein Einzelner von den Erfahrungen der Gesamtheit als von seinen eigenen, weil sie auch ihn betreffen. Verschiedene Psalmen aber schildern so bestimmt die Zustände eines Einzelnen und die nur für einen Einzelnen angemessenen Gefühle, dass an der Beziehung der Aussagen auf die Person des Psalmisten selbst und nur sie nicht zu zweifeln ist. Auch wo das Ich der Psalmen in dieser Weise zu verstehen ist, können, sofern der Dichter sich als Mitglied der Gemeinde dachte, diese Psalmen von Haus aus als Gemeindelieder gemeint sein. Allerdings wissen wir nicht, dass die Gemeinde des Tempels, die des ersten oder auch die des zweiten, Psalmen im Gottesdienst gesungen hat[2]); aber Psalmen wurden im Namen der Gemeinde von den Tempelsängern vorgetragen oder vielleicht auch in den Synagogen im Namen der Gemeinde verlesen, und nach dem Vortrag fiel die Versammlung mit „Amen, Haleluja“ ein.[3])

Indessen auch solche Lieder des Psalters, welche die Allgemeinheit des Volkes betreffen, behandeln deren Angelegenheiten nicht immer in einer von Anfang an für die gottesdienstliche Erbauung der Gemeinde bestimmten Art. Es ist in einzelnen Psalmen von Kriegen und Siegen des Volkes oder auch seines Königs die Rede in einer Weise, welche zeigt, dass der Psalmist, obgleich überall Gottes gedacht, um seine Hilfe gebeten oder für seinen Beistand gedankt wird, volksthümliche Angelegenheiten zunächst in nationalem, nicht in gottesdienstlichem Interesse darstellen wollte.

Die meisten Psalmen tragen lyrisches Gepräge, andere ein didaktisches. In einzelnen sind lehrhafte Sentenzen, die nur in loser Verbindung stehen, zusammengestellt, öfters durch das Band der alphabetischen Anordnung verbunden. Auch diese didaktischen Psalmen aber haben im Unterschied von ähnlichen Sammlungen des Spruchbuches durch die ursprüngliche oder auch spätere Beigabe bestimmter Formeln einen

---

1) In meinen Zweifeln an der exegetischen Berechtigung der collectivischen Auffassung des „Ich“ der Psalmen werde ich bestärkt durch den energischen Widerspruch Duhm's, dessen Unbedingtheit freilich kaum berechtigt ist.

2) Duhm, Commentar, S. XXIV. 3) Ps. 106,48.

lyrischen Charakter erhalten. Sie beginnen oder schliessen mit einem Lobpreis des Gottes, dem man mit der Erfüllung der Sittenlehre dienen soll, oder auch mit einer Seligpreisung des Menschen, welcher die Lehre befolgt. So waren auch solche Gedichte geeignet, im privaten oder öffentlichen Gottesdienst gebraucht zu werden. Das selbe gilt für die wenigen Psalmen, die in lehrhafter Weise einen theologischen Gedanken auseinandersetzen. Zum Theil wollen oder können diese Psalmen in ihren Ausführungen — so über die Rechtfertigung des göttlichen Weltregimentes [1]) — als ein Lobpreis des damit geschilderten Gottes verstanden werden; zum Theil stellen sie Eigenschaften Gottes — so einmal Allwissenheit und Allgegenwart [2]) — dar mit Rücksicht auf deren Bedeutung für das religiöse Leben des Frommen.

In keinem andern Buche des Alten Testamentes blicken wir so tief wie im Psalter hinein in das innere Leben israelitischer Frömmigkeit. Die hier geschilderte Frömmigkeit ist die des nachexilischen Judenthums, dem alle Psalmen als Erbauungsquelle dienten und sicher die meisten auch der Entstehungszeit nach angehören. Nur aus einzelnen Psalmen, welche sich deutlich als vorexilisch erkennen liessen, würde man ein Bild der vorexilischen Religiosität construieren dürfen. In manchen Psalmen aber, auch in solchen, welche sonst kein Anzeichen später Herkunft tragen, wird ein Frömmigkeitsideal vertreten, das unverkennbar jünger ist als das der Propheten: Rechtthun, Liebeüben und Demüthigsein werden nicht überall als das an sich Gute und dem Willen Gottes Entsprechende empfohlen, sondern vielfach insofern sie in den Geboten Gottes gefordert sind, oder auch es wird statt specieller Leistungen allgemein die Geradheit und Gerechtigkeit gerühmt als das einer feststehenden Norm entsprechende Verhalten. Solche Aussagen der Psalmen stehen deutlich auf dem Boden der durch ein fixiertes Gesetz geregelten Frömmigkeit. Wohl aber gewinnen wir aus dem Psalter ein wesentlich anderes Bild von der nachexilischen Frömmigkeit als wir allein aus dem Gesetz gewinnen würden; denn Cultusleistungen werden in den Psalmen nur sehr selten und nirgends als etwas an sich Werth-

1) Ps. 49; 73. 2) Ps. 139.

volles empfohlen, sondern es werden fast ausschliesslich sittliche Leistungen eben der Art, wie die Propheten sie fordern, als die Summe der Gebote Jahwes dargestellt. Eine Verschiedenheit von den Propheten liegt allerdings darin, dass die Psalmen von einem Gegensatz zwischen jenen beiden Leistungen kaum etwas wissen. Diese Verschiedenheit kann für die Psalmen auf spätere Zeit verweisen; sie beruht aber jedenfalls zum Theil auch darauf, dass die Psalmisten nicht, wie die Propheten, eigentliche Prediger sind, sondern zumeist ohne direct lehrhafte Absicht die in ihnen lebendige Frömmigkeit zum Ausdruck bringen wollen. Auch die Zeitgenossen der Propheten, welche den Mahnungen der prophetischen Predigt zu folgen beflissen waren, konnten ihrerseits nicht anders verfahren als so, dass sie in ihrem Verhalten und Denken eine Einigung zwischen dem ethischen Gottesdienst, den die Propheten forderten, und dem cultischen, den die Propheten selbst nicht aufgehoben wissen wollten, herstellten. Ein sicheres Anzeichen für die Abfassungszeit ist demnach aus der principiellen Stellung der Psalmen zum Cultus im allgemeinen nicht zu entnehmen. Wohl aber kommen in einzelnen Liedern solche Cultusleistungen zur Geltung, welche, wie etwa das Fasten, in der prophetischen Zeit noch nicht die ihnen hier beigelegte Bedeutung hatten.

Die in den Psalmen vorgetragene Frömmigkeit ist nicht überall die, welche dem Geiste der Religion der Liebe entspricht. In den Rachepsalmen stehen starke Worte des Hasses gegen die Feinde, deren unmündigen Kindern ein Psalmist wünscht, dass man sie an einem Steine zerschmettere. Solche Aeusserungen werden allerdings dadurch gemildert, dass es sich theilweise überhaupt nicht um persönliche Gegner handelt, sondern um Feinde der Sache Gottes und seines Volkes und dass auch die persönlichen Widersacher der Frommen zugleich als Feinde Gottes gelten. Noch andere Schwächen der in den Psalmen geltend gemachten Frömmigkeit sind unverkennbar. Manche Psalmisten berufen sich auf die eigene Gerechtigkeit und Reinheit mit einem Selbstbewusstsein, welches tiefere Selbstbeobachtung auch dann ausschliesst, wenn überall nur an die Gerechtigkeit und Reinheit der Gesinnung zu denken sein sollte.

Nirgends ist in den Psalmen, so wenig als sonst im Alten Testament, der bleibende Friede für das durch seine Schuld von der göttlichen Gnade getrennte Gemüth gefunden. Aber doch die Sehnsucht nach diesem Frieden ist mit einer für alle Zeiten eindrucksvollen Kraft ausgesprochen. Eben dadurch liegt über einem grossen Theile der Psalmen unvergänglicher Hauch einer bleibenden Jugend ausgebreitet. Kein anderes Buch des Alten Testamentes hat für das religiöse Empfinden den tiefen, erschöpfenden Ausdruck gefunden, mit welchem die späte, sicher nachjeremianische Theodicee des LXXIII. Psalms die Gottesgemeinschaft als das höchste Gut bestimmt: „Wen habe ich im Himmel? und ausser dir habe ich nicht, woran ich Gefallen fände, auf Erden". Die Psalmen als ein Ganzes, in welchem das einzelne zeitlich Beschränkte verschwindet, werden zu allen Zeiten ihren religiösen Werth behalten mit der Kraft ihrer Bitten um Zuwendung der göttlichen Gnade, um Errettung aus der Noth, mit den Jubellauten ihres Dankes für gewährte göttliche Hilfe, mit ihrem Lobpreis des am Himmel und in den Führungen der Seinigen sich gewaltig erweisenden Gottes, mit ihrer Verherrlichung des Weges, welcher zum Leben führt, und der göttlichen Gebote in ihrer Reinheit. Die Situationen der Frommen und der Gemeinde des Alten Testamentes wiederholen sich in dem Leben aller Zeiten, und alle Weltalter werden, wenn sie gewillt sind, von der zeitgeschichtlichen Gebundenheit in den Psalmen abzusehen, an dem Feuer der darin offenbarten Religiosität ihr eigenes inwendiges Leben zu erwärmen im Stande sein. Diese die Zeit des Alten Testamentes überdauernde Giltigkeit der Psalmen beruht mit darauf, dass in ihnen einsame Höhen ausserordentlichen religiösen Empfangens und Bethätigens kaum erreicht, überall mehr die allgemein zugänglichen Regionen eines sich bescheidenden Erfahrens aufgesucht werden.

Auch über das Gebiet des frommen Innenlebens hinaus offenbart die Lyrik des Psalters eine in sich selbst ruhende Kraft der poetischen Auffassung. Dahin gehören manche Einblicke in das Leben der Natur. Sie kommen meist vor in Psalmen, welche Gottes Herrschaft über die Welt verherrlichen. Auch die Betrachtung des Naturlebens ist hier unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellt, insofern sich in

ihm die Grösse Dessen offenbart, der es geschaffen hat und regiert. Aber doch auch an dem Anblick des Geschaffenen selbst erfreuen sich die Dichter; allerdings nicht nach unserer modernen Art vorwiegend an der Schönheit des Einzelnen oder des Ganzen. Das Auge des Hebräers nahm was an der erscheinenden Welt schön ist, nur wenig wahr, und die Bewunderung der hebräischen Dichter, jedenfalls im allgemeinen der Psalmendichter, gilt fast allein der Lebensfülle und Gesetzmässigkeit, die überall sich kund gibt. Sie freuen sich an den Vögeln, wie sie auf den Bäumen nisten, und dem Korn, das in getränktem Lande gedeiht, an den Zeitläufen des Mondes und dem regelmässigen Wege der Sonne. Beides, Leben und Gesetzmässigkeit, ist eine Offenbarung Gottes. Die staunende Anschauung dieses Reflexes der Gottheit ist das, was noch uns in der Naturbeobachtung der alttestamentlichen Dichter am meisten fesselt. Vielleicht ihren vollsten Ausdruck hat diese Bewunderung gefunden in dem Hymnus eines Psalms, der Gott für den Segen des Feldes dankt, dafür, dass er gekrönt hat das Jahr seiner Güte.[1])

Das Gefallen an der Schöpfung beruht aber zuletzt, abgesehen von jenen mehr theologischen Erwägungen, bei den Psalmisten wie in aller Dichtung ursprünglich darauf, dass die Natur erscheint als Abbild des menschlichen Lebens und als Form der Ausstattung und Gewandung des menschlich gedachten Lebens der Gottheit. Den Glanz der aufgehenden Sonne schildert der Psalmsänger nicht, wie er an sich ist, sondern durch den Vergleich mit dem Bräutigam, der hervortritt aus seiner Kammer. Das Licht ist Gottes Kleid, der Blitz sein Geschoss, der Donner seine Stimme. Die Anschauung der umgebenden Welt als einer Abspiegelung des Menschenlebens ist an sich in eminentem Grade befähigt, ein Bild dessen zu gestalten, was in jener ist. Die alttestamentlichen Dichter aber sind mit diesen Mitteln nur in geringen Ansätzen zu einer wirklichen Schilderung gelangt. Für deren volle Wahrheit fehlt dem Hebräer schon der Blick für die Farben, von denen er nur einige bestimmt zu unterscheiden weiss. Die Art, wie der hebräische Dichter einzelne von den Gebilden am Himmel und auf Erden

1) Ps. 65,10ff.

personificiert oder als die Hülle der Gottheit darstellt, trägt kaum zur Charakterisierung der Natur selbst bei. Stimmungen in ihr nimmt er fast gar nicht wahr. Das Gleichniss des Menschenlebens, das er in ihr findet, dient weniger dazu, sie ihm näher zu bringen, als vielmehr, ihn von ihr abzulenken. Das Licht ist ihm Bild des Heiles, Fels und Berg Bilder der Sicherheit, starke Wasser der Gefahr. An allem Geschaffenen hat er wohl Freude, Verständniss aber doch im Grunde nur für den Menschen.

Diese Beschränkung — im Psalter wohl nicht zufälliger Weise noch mehr hervortretend als bei den Propheten — ist um so bedeutsamer als die Auslegung der Natur von dem Menschlichen bei den Psalmisten auf fast ganz freier Beobachtung beruht, selten gebunden ist durch überkommene mythologische Vorstellungen. Die religiöse Anschauung gestattete den Psalmisten nur noch derartige mythologische Auffassungen zu verwerthen, deren eigentliche Bedeutung schon verblasst war. Auch solche kommen in den Psalmen nicht häufig vor. Ueberhaupt ist der Umfang der Naturbeobachtung im Psalter nicht gross; die aus ihr entnommenen Bilder sind nicht ohne eine gewisse, zuweilen schablonenhafte Monotonie. Bei den Propheten ist dies Gebiet reicher und mannichfaltiger vertreten, was kaum ausser Verbindung mit dem zeitlichen Verhältniss der Propheten zu den Psalmen stehen wird. Die Psalmisten leben im allgemeinen nicht mehr in so enger Gemeinschaft mit dem Aussermenschlichen in der geschaffenen Welt, wie die ältern Propheten, Amos und Hosea und auch noch Jeremia, es thun. Aber von der grössern Fülle des diesem Bereich angehörenden Stoffes bei den Propheten abgesehen, ist doch wohl für die Art ihrer Beobachtung im allgemeinen das selbe geltend zu machen wie für die der Psalmisten.

Wie beim Anschauen der Natur so ist überhaupt der hebräische Dichter nur in geringem Grade befähigt, das zur Darstellung zu bringen, was er sieht. Der Verfasser des XLV. Psalms will offenbar ein Bild von einem Brautzug und einem Brautpaar geben; zu plastischer Anschaulichkeit aber hat er seine Schilderung nicht gebracht. Die Stärke der alttestamentlichen Dichter ist die Erfassung dessen, was erlebt wird, die Charakterisierung von Situationen des mensch-

lichen Lebens überhaupt, nicht nur des religiösen. Meisterhaft wird von dem Psalmisten mit wenigen Worten die Lage der Exulanten vergegenwärtigt in der Schilderung, die freilich keinem wirklich ebenso dagewesenen Zustand entspricht, wie sie an den Strömen Babels sassen und ihre Harfen an die Weiden gehängt hatten. Unübertrefflich werden psychologische Zustände wiedergegeben wie die Stimmung bei den rückkehrenden Gefangenen Zions, denen war, als ob sie träumten. Gerade diese Befähigung, äussere und innere Erfahrungen des menschlichen Lebens festzuhalten und zu verstehen, hat die hebräischen Dichter in so hohem Grade zur Pflege der religiösen Lyrik geeignet gemacht.

Keine Charakterisierung des Inhaltes und der Art der Lieder des Psalters kann indessen unbedingt als solche der hebräischen lyrischen Poesie überhaupt gelten. Die Beobachtungen an den Gedichten des Psalters sind zunächst zu ergänzen und zu erweitern durch solche, die an den uns erhaltenen andern Producten lyrischer Poesie, den Klageliedern, dem Hohenlied, dem grossentheils ebenfalls hierher gehörenden Buche Hiob und nicht minder an liedartigen Partieen bei den Propheten zu machen sind. Neben den Propheten liefern namentlich das Buch Hiob und das Hohelied[1]) Erweiterungen zu der aus den Psalmen gewonnenen Anschauung von der poetischen Auffassungsweise der hebräischen Lyrik.

Noch mehr gilt die Ergänzungsbedürftigkeit dieser Anschauung für die erzählenden Partieen einzelner Psalmen. Hätten wir nicht die schönen ihrem Inhalt nach poesievollen Erzählungen des Pentateuchs und der ältern Geschichtsbücher, so würden wir nach solchen Psalmen, in deren Danksagung für Gottes Wohlthaten ein Rückblick auf die Geschichte des Volkes verwoben ist, von dem Erzählungstalent der Hebräer eine hohe Meinung nicht gewinnen. Dass diese historischen Rückblicke in den Psalmen meist steif und einförmig sind, beruht darauf, dass wir es hier überall mit späten Erzeugnissen zu thun haben, in denen es sich nur um eine Recapitulation des im Pentateuch und den Geschichtsbüchern fest niedergelegten Stoffes handeln konnte.

---

1) S. unten § 183.

Ganz besonders ist bei der Beurtheilung der hebräischen Poesie in Erwägung zu ziehen, dass ein grosser und andersartiger Theil lyrischer Poesie der alten Israeliten uns verloren gegangen ist. Von der Geschichtschreibung der Hebräer und von ihrer prophetischen Literatur können wir aus den erhaltenen Resten ein einigermassen vollständiges Bild ihrer Art gewinnen; von den poetischen Erzeugnissen weniger, weil was aus der althebräischen Literatur verloren gegangen ist, vorzugsweise gerade diesem Gebiet angehört haben wird. Die alte volksthümliche Geschichtserzählung liess sich, wie die uns erhaltenen compilierenden Geschichtsbücher zeigen, einem Schema eingliedern, das unter religiösen oder theologischen Gesichtspunkten gebildet war. Diesem Umstand verdanken wir die Erhaltung so mancher Darstellungen aus Sage und Geschichte, die von dem Geiste des spätern Judenthums sehr abweichen. Wir wissen aus einigen Andeutungen und wenigen Proben des Alten Testamentes, dass es in alter Zeit auch Dichtungen weltlichen oder doch nicht gerade specifisch religiösen Inhaltes gab. Nur durch das Missverständniss der jüdischen Exegese sind uns daraus zwei grössere Stücke, ein Hochzeitlied im Psalter und das Hohelied, erhalten, ausserdem einige kleinere, die dem Zusammenhang erzählender Bücher eingegliedert worden sind. Das Uebrige ist nicht aufbewahrt geblieben, weil es nicht geeignet schien, in die heilige Sammlung aufgenommen zu werden. Aus dem „Buche der Kriege Jahwes"[1]) und dem „Buche des Gerechten"[2]), die anscheinend Gedichtsammlungen waren[3]), besitzen wir in Citaten nur geringe Reste. Neben dem uns erhaltenen Triumphlied Lamechs[4]) und dem Päan auf Davids Sieg über die Philister[5]) gab es vermuthlich viele andere ähnliche Erzeugnisse. Aus einzelnen Hinweisungen wissen wir, dass man bei Festen und Weingelagen Lieder sang.[6]) Auch vom Liede der Buhlerin ist die Rede.[7])

1) Num. 21,14f.; vgl. v. 17f. 27—30.

2) II Sam. 1,18—27; vgl. die Elegie II Sam. 3,33f.

3) Vgl. oben S. 86f. 172f. 4) Gen. 4,23f. 5) I Sam. 18,7.

6) Gen. 31,27. II Sam. 19,36. Jes. 24,9. Am. 6,5. Ps. 69,13. Hiob 30,9. Klagel. 3,14. 63. Koh. 2,8.

7) Jes. 23,16.

War darnach der Inhalt der althebräischen Poesie ursprünglich viel reichhaltiger als der uns in den poetischen Büchern des Alten Testamentes vorliegende, so ist doch anzunehmen, dass bestimmte Eigenthümlichkeiten der Anschauungs- und Darstellungsweise, die diesen Büchern charakteristisch sind, der hebräischen Dichtung überhaupt angehörten.

2. § 169.

Der Psalter ist eingetheilt in fünf Bücher.[1]) Jedes dieser Bücher schliesst mit einer Doxologie. In den vier ersten ist sie überall dem letzten Psalm des Buches angehängt. So lautet die Schlussdoxologie für das erste Buch: „Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Amen".[2]) Am Schluss der ganzen Sammlung bildet der letzte Psalm[3]) eine selbständige Doxologie.

Es ist die Frage, ob diese Eintheilung in Bücher erst später gemacht wurde, als die ganze Sammlung abgeschlossen war, oder ob die einzelnen Bücher zeitlich auf einander folgende Sammlungen repräsentieren. Von der erstern Annahme ausgehend, hat man an eine Nachahmung der Fünftheilung der Tora gedacht. Es ist aber nicht zu verkennen, dass in einzelnen Büchern die Mehrzahl der darin enthaltenen Psalmen einen andern Charakter trägt als in den übrigen. Die beiden letzten Bücher enthalten viel mehr Psalmen rein liturgischer Art als die andern. Auch innerhalb der drei ersten Bücher sind bestimmte Eigenthümlichkeiten der Psalmen, namentlich ihrer Ueberschriften, den einzelnen Büchern charakteristisch. Es ist darnach nicht zu verkennen, dass die Eintheilung in Bücher in irgendwelchem Verhältniss zu dem allmählichen Werden der ganzen Sammlung steht.

Von den Ueberschriften kommen hier diejenigen in Betracht, welche eine den Verfasser oder doch die Herkunft des Psalms betreffende Angabe enthalten. Im ersten Buche sind fast alle Lieder in Ueberschriften als Davidisch bezeichnet. Vier scheinbare Ausnahmen namenloser Psalmen[4]) reducieren sich auf drei, da einer von jenen[5]) deutlich die Fortsetzung

1) Ps. 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150.
2) Ps. 41,14. 3) Ps. 150. 4) Ps. 1; 2; 10; 33. 5) Ps. 10.

des voranstehenden Psalms ist. Von den dreien kommen wieder zwei in Wegfall, die nicht zum ursprünglichen ersten Buche zu gehören scheinen. Die namenlosen Psalmen I und II wurden nämlich vermuthlich erst später der ganzen Sammlung wie eine Ueberschrift vorangestellt, da sie, der erste ein Lehrpsalm, der zweite ein als messianisch verstandener Psalm, den Gesamtinhalt des Psalters zusammenzufassen schienen. Der eine dann noch erübrigende, im masoretischen Texte namenlose Psalm [1]) hat in der Septuaginta die Ueberschrift *Τῷ Δαυίδ*. Auch das zweite Buch enthielt wohl ursprünglich nur „Davidische" Lieder. Die darin enthaltenen überschriftlich als Korahitische bezeichneten [2]) und ein „Asaphischer" Psalm [3]) sind wahrscheinlich von ihrer Stelle verrückt worden und haben ursprünglich dem dritten Buch angehört. Dieses enthielt zunächst wohl ausschliesslich Korahitische und Asaphische Lieder; zwei anders bezeichnete Psalmen dieses Buches [4]) sind vermuthlich erst später hinzugefügt worden. Im zweiten Buche bleiben nach jener Ausscheidung neben Davidspsalmen nur zwei namenlose [5]) und ein „Salomonischer". [6]) Auch das zweite Buch wird also wohl ursprünglich nur Davidspsalmen enthalten haben. Im vierten und fünften Buche dagegen kommen nur vereinzelt Lieder mit der Bezeichnung „David" vor, im ganzen siebzehn; vorangestellt ist ein „Mosaischer" Psalm [7]), und einer [8]) wird als Salomonisch bezeichnet. Die übrigen sind namenlos.

Für die Annahme, dass wenigstens einzelne der jetzt vorliegenden fünf Bücher des Psalters besondere Sammlungen repräsentieren, könnte auch der Umstand sich vielleicht geltend machen lassen, dass das Ende des zweiten Buches eine hinter die Schlussdoxologie gestellte Unterschrift bietet, die einmal den Abschluss einer selbständigen Sammlung gebildet haben muss: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais". [9]) Diese Angabe scheint von einem Erweiterer einer ursprünglichen Sammlung herzurühren, der seinerseits neue Davidische Lieder, wie solche in jener enthalten waren, nicht mehr auf-

---

1) Ps. 33. 2) Ps. 42—49. 3) Ps. 50.
4) Ps. 86 („David") und Ps. 89 („Etan"). 5) Ps. 66; 67. 6) Ps. 72.
7) Ps. 90. 8) Ps. 127. 9) Ps. 72,20.

zunehmen hatte. Aber da diese Unterschrift einem Psalm angehängt ist, der gerade nicht als Davidisch, vielmehr als Salomonisch bezeichnet wird, so ist fraglich, ob sie am Ende des zweiten Buches ihre ursprüngliche Stelle einnimmt. Vielleicht rührt diese Unterschrift her aus einer ältern Sammlung, die sich mit dem zweiten oder den zwei ersten Büchern des Psalters nicht deckte.

In den beiden letzten Büchern zeigen sich Unterschiede bezüglich der in dem einen oder dem andern aufgenommenen Lieder nicht. Vielleicht wurde die Scheidung zwischen dem vierten und fünften Buch erst später vollzogen, um die Zahl der Bücher der Tora voll zu machen. Die Schlussdoxologie am Ende des vierten Buches ist in der Form verschieden von den drei frühern und scheint von Haus aus den Schluss des Psalms gebildet zu haben. Man machte vermuthlich gerade diese Stelle zum Ende des vierten Buches, weil die Doxologie hier vorgefunden wurde.[1]

Keinenfalls ist die Zusammenstellung der Lieder des Psalters das Werk eines Einzigen. Dann wäre unerklärlich, dass wiederholt ein und derselbe Psalm zweimal Aufnahme gefunden hat.[2] Dagegen versteht man diese Verdoppelung leicht bei der Annahme mehrerer zu Grunde liegenden Sammlungen, von denen zwei den gleichen Psalm enthielten.

Die einzelnen fünf oder ursprünglich vier Bücher stellen jedenfalls nicht das erste Stadium der Sammlung der Psalmen dar. Den Herausgebern dieser Bücher lagen offenbar schon ältere Sammlungen vor, die zunächst selbständig existierten. Dafür kann die einigermassen auffallende Stelle der Unterschrift am Ende des zweiten Buches geltend gemacht werden. Ferner stehen Elohimpsalmen, in denen der Gebrauch des Namens Jahwe mit offenbarer Absichtlichkeit, obgleich nicht gänzlich, vermieden und fast nur der Gottesname Elohim gebraucht ist, in geschlossener Folge, aber auf zwei Bücher vertheilt.[3] Die eine Gruppe dieser elohimischen Psalmen[4]) bietet in ihren einzelnen Gedichten ohne Ausnahme die über-

1) Kuenen.

2) Ps. 14 = Ps. 53; Ps. 40,14 ff. = Ps. 70; Ps. 108 = Ps. 57,8 ff. und Ps. 60,7 ff.

3) Ps. 42—83. 4) Ps. 73—83.

schriftliche Benennung nach Asaph. Offenbar bildeten die Elohimpsalmen einmal eine oder mehrere selbständige Sammlungen, deren Herausgeber aus irgendwelchem Grunde den Gottesnamen Jahwe möglichst vermeiden wollten, gewiss aus der im spätern Judenthum entstandenen Scheu, den heiligsten Namen durch seine Aussprache zu profanieren. Wo ursprünglich *jahweh* gestanden hatte, wurde dafür *ʾĕlohîm* gesetzt. Dies geht deutlich hervor aus der sonst nicht gebräuchlichen Verdoppelung des Namens *ʾĕlohîm*, z. B. *ʾĕlohîm ʾĕlohekā* „Gott, dein Gott"[1]), wofür sicher ursprünglich stand „Jahwe, dein Gott". Noch deutlicher geht die Absichtlichkeit der Vermeidung des Gottesnamens Jahwe daraus hervor, dass ein Psalm, der zweimal im Psalter steht, das eine Mal den Gottesnamen Jahwe, das andere Mal — in der Gruppe der Elohimpsalmen — nur den Gottesnamen Elohim enthält.[2])

Ebenso haben gewiss die überschriftlich nach den Söhnen Korahs genannten Psalmen einmal eine besondere Sammlung gebildet, die von dem Tempelsängergeschlecht der Korahiten benutzt wurde. Ferner werden die in einer Gruppe zusammenstehenden Psalmen mit der Ueberschrift „Lied der Wallfahrten"[3]) eine selbständige Sammlung gewesen sein, bestimmt für den Gebrauch der nach dem Tempel Pilgernden. Sie handeln zwar nur vereinzelt von der Pilgerfahrt, aber mehrfach von der Herrlichkeit Jerusalems und sind in ihrer kurzen Fassung alle nicht ungeeignet, von Pilgern gesungen zu werden, die sich auf ihrer Fahrt auch noch mit andern religiösen Gedanken beschäftigen konnten als nur mit solchen, welche sich direct auf die Wallfahrt bezogen. Dass diese Wallfahrtspsalmen in der That einmal eine besondere Sammlung bildeten, geht deutlich daraus hervor, dass die den einzelnen Psalmen dieser Gruppe gegebene Bezeichnung *šîr ha-maʿălôt* „Lied der Wallfahrten" durch den Plural des zweiten Wortes auffällt und wohl richtig erklärt worden ist als ein aus der gemeinsamen Ueberschrift einer Sammlung „Lieder der Wallfahrten" erst später gebildeter Singular.

Die Folge der einzelnen Psalmen ist mehrfach nach Stich-

---

1) Ps. 45,8; 50,7. 2) Ps. 14 = Ps. 53.
3) Ps. 120—134; über den Namen s. oben S. 29f.

worten geordnet, die sich entweder am Ende eines Psalms und zugleich am Anfang des nächsten finden oder auch den mittlern Theilen der neben einander stehenden Psalmen eine gemeinsame Signatur geben. So wird in zwei neben einander stehenden Psalmen[1]) der Engel Jahwes genannt; zwei andere[2]) fangen beide an und schliessen beide mit: „Preise, meine Seele, Jahwe".

In der alexandrinischen Uebersetzung ist die Zählung der Psalmen eine andere als im hebräischen Texte, und ein sehr junges, aber offenbar aus dem Hebräischen übersetztes Gedicht ist mit der Angabe: „Ausserhalb der Zählung" am Schluss hinzugefügt.

Die Abtrennung der einzelnen Psalmen ist nicht ohne Irrthümer vollzogen worden. Die Psalmen XLII und XLIII, die nur in einigen Handschriften als ein einziger Psalm gegeben werden, bilden in der That ein einziges Gedicht, als solches durch die Gemeinsamkeit der Situation und des Ausdruckes und die Wiederkehr des selben Refrains gekennzeichnet. Ebenso waren die in der Septuaginta als ein einziger Psalm gezählten Psalmen IX und X ursprünglich wirklich ein einziger, wie daraus hervorgeht, dass die im erhaltenen Text allerdings in Unordnung gerathene alphabetische Anlage des neunten Psalms am Ende des zehnten ihren Abschluss findet. In Psalm XIX sind vielleicht zwei verschiedene Lieder zusammengefasst, das eine handelnd von der Offenbarung Gottes am Himmel durch die Sonne, das andere von der Offenbarung seines Willens im Gesetz. Der Versbau der ersten Hälfte des Psalms ist von dem des ersten Theiles der zweiten durchaus verschieden. Allerdings ist es nicht unmöglich, beide Hälften inhaltlich dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Offenbarung unterzuordnen, sodass darnach die Zusammengehörigkeit ursprünglich sein könnte. Jedenfalls wäre die erste, des Schlusses entbehrende Hälfte für sich allein ein Torso. Sicher dagegen ist Psalm XXIV aus zwei ganz verschiedenartigen Bestandtheilen irrthümlich zusammengeflossen. Die erste Hälfte handelt von den sittlichen Vorbedingungen des Zutrittes zu dem Heiligthum Gottes, des Weltschöpfers; die zweite feiert den Einzug

---

1) Ps. 34; 35. 2) Ps. 103; 104.

Jahwes, des Königs der Herrlichkeit, des starken Helden, d. h. wohl des in der heiligen Lade nach siegreichem Kampfe seines Volkes heimkehrenden Gottes, in die uralten Thore.

Aus welcher Zeit die einzelnen Bücher des Psalters oder die darin enthaltenen ältern Sammlungen herrühren, lässt sich nicht sicher bestimmen. Anhaltspunkte können nur liefern die Versuche, das Alter der einzelnen Psalmen zu ermitteln. Der Verfasser der Chronik kennt liturgischen Gebrauch Davidischer und Asaphischer Lieder[1]), Jesus Sirach eben solchen Gebrauch Davidischer Gesänge.[2]) Unter den „andern von den Vätern überkommenen Büchern", die der Prolog des Enkels des Siraciden um 132 v. Chr. neben Gesetz und Propheten als heilige Schriften nennt, war doch wohl der Psalter schon vorhanden, der in den verschiedenen Ordnungen der dritten Abtheilung des Kanons am Anfang, nämlich an zweiter oder erster Stelle, steht.[3])

Irgendwelche Psalmensammlungen hat es wohl schon in der vorexilischen Zeit gegeben. Der Verfasser des sicher dem Exil oder der ersten Zeit nach der Rückkehr angehörenden CXXXVII. Psalms weiss von „Liedern Jahwes", die gesungen wurden, ehe Israel in das „fremde Land" kam. Auch hat gewiss schon der vorexilische Tempel einen Musikerchor, wahrscheinlich speciell einen Sängerchor besessen; denn es ist kaum denkbar, dass die sofort nach der Rückkehr vorhandenen, nach den Büchern Esra und Nehemia aus dem Exil gekommenen Tempelsänger sich während des Exils oder in der ersten Zeit der neuen Colonie vollständig neu gebildet haben. Ein Tempelsängerchor aber musste gottesdienstliche Lieder besitzen. Indessen lässt sich nach der Beschaffenheit der einzelnen Psalmen keines der vorliegenden Bücher des Psalters, auch keine der darin erkennbaren ältern Sammlungen als vorexilisch ansehen. Was es an vorexilischen Psalmen etwa gab, kann, so weit es erhalten geblieben ist, nur zerstreut unter spätern Psalmen noch vorliegen.

---

1) II Chr. 29,30. 2) Sir. 47,8 ff. 3) Vgl. Luc. 24,44.

Zweites Capitel.

Die Abfassungszeit der Psalmen.

1. §170.

Die meisten Psalmen sind mit Ueberschriften versehen, die theils deutlich auf die Herkunft verweisen, theils doch darauf zu verweisen scheinen. Bekannte Personennamen werden in diesen Ueberschriften mit dem Zeichen des Dativs genannt, sodass der Psalm ihnen zugeeignet ist. In den Fällen, wo der Name eine Einzelperson bezeichnet, besagt dies am einfachsten, dass der Psalm ihr als dem Verfasser gehöre. In derselben Weise wird mit dem Zeichen des Dativs im Buche Jesaja ein dort eingelegtes Lied dem König Hiskia als dem Verfasser zugeschrieben.[1]) Jedenfalls wurde in einzelnen Ueberschriften, die neben dem Namen David noch weitere Angaben über die Umstände der Abfassung enthalten[2]), von ihren Urhebern der Name so verstanden; aber allerdings mögen die erläuternden Angaben erst später hinzugefügt worden sein.

Es sind nicht viele verschiedene Namen, welche in den Ueberschriften vorkommen. Im hebräischen Texte, von dem die Ueberschriften des alexandrinischen theilweise abweichen, werden dreiundsiebzig Psalmen David zugesprochen, Mose einer, Salomo zwei, Asaph zwölf, Heman und Etan je einer und den Söhnen Korahs elf Psalmen, wozu noch als zwölfter der Psalm Hemans[3]) kommt, der zugleich auch nach den Korahiten benannt ist.

Nicht in allen Fällen verweisen diese Ueberschriften deutlich auf den Verfasser. Die Angabe: „Den Söhnen Korahs" mag, da die Korahiten nicht in ihrer Gesamtheit die Dichter sein können, eine von den Korahiten nur gebrauchte Liedersammlung bezeichnen wollen. Ebensogut aber kann diese Angabe besagen, dass das Lied unter den Korahiten entstanden sei, ohne dass man den besondern Verfasser kenne, wie ebenso die Bezeichnung nach den „Mährischen Brüdern" in unsern Gesangbüchern zu verstehen ist. Wo ein Psalm einer einzelnen Person zugeschrieben wird, soll man dabei

---

1) Jes. 38,9. 2) Z. B. Ps. 51,1f.; 52,1f. 3) Ps. 88.

wohl überall entweder an den Verfasser denken oder auch an die Zugehörigkeit zu einer ältern Sammlung, die nach einem bestimmten Namen genannt wurde.

Dass alle überschriftlichen Namen sich auf die musikalische Aufführung bezögen, nämlich auf die Aufführung durch bestimmte Gruppen der Tempelmusiker, unter denen es auch eine nach David benannte gegeben habe [1]), ist wenig wahrscheinlich, da wir von dem Namen „David" für eine Gruppe der Musiker nichts wissen, auch die Urheber solcher überschriftlichen Angaben, welche auf die Umstände der Abfassung durch David verweisen, davon anscheinend nichts gewusst haben. Jedenfalls wird keine Abtheilung der Tempelmusiker den Namen „Mose" geführt haben. Wohl aber kann man unsicher sein, ob die Dativbezeichnung in der überschriftlichen Angabe „Jedutun", *lîdûtûn,* den Verfasser oder die Zueignung an eine Gruppe der Tempelmusiker bezeichnen soll. Diese Angabe kommt in eben dieser Form nur einmal vor und zwar in Verbindung mit dem ebenfalls in den Dativ gesetzten Personnamen David.[2]) Ist auch hier beide Male der Verfasser gemeint, so handelt es sich natürlich um eine doppelte Tradition. Da wir aber Jedutun als Namen einer Abtheilung der Tempelmusiker kennen [3]), so ist wahrscheinlicher, dass die Uebergabe an Jedutun zum Zwecke der Aufführung ausgedrückt werden soll, ebenso wie man davon die überschriftliche Angabe: „für den Vorsteher", *la-mĕnaṣṣêaḥ,* zu verstehen pflegt. Das ist noch desshalb um so mehr wahrscheinlich als neben *lîdûtûn* eben dieses *la-mĕnaṣṣēaḥ* steht, das sich doch wohl irgendwie auf musikalische Aufführung bezieht. Zudem kommt in zwei andern Ueberschriften vor: „nach" oder „für" (*ʿal*) Jedutun.[4]) Ebenso könnte man urtheilen über die Benennung von Psalmen nach Asaph, Heman und Etan, da auch dies Namen von Tempelmusikern oder vielmehr von Gruppen unter den Tempelmusikern sind. Namentlich für die Bezeichnung eines Psalms nach Etan liegt diese Deutung nahe, da die Musikerabtheilung Etan mit der „Jedutun" genannten identisch ist.[5]) Durch diese Erklärung

1) De Lagarde. 2) Ps. 39,1. 3) 1 Chr. 16,41 f. 4) Ps. 62,1; 77,1.
5) Vgl. 1 Chr. 6,18 ff. mit 1 Chr. 25,1. 6. Dagegen Ps. 77,1 „Asaph" neben „Jedutun".

wird es aber nicht wahrscheinlicher gemacht, dass auch der Name „David" in den Ueberschriften eine Musikerabtheilung bezeichnen soll. Eher könnte man, da David bei dem Chronisten als Organisator des gottesdienstlichen Gesangs gilt, annehmen, die Angabe „dem David" bezeichne, dass der Psalm „in Davids Tempelgesang zum Vortrag kam".[1]) Aber der Urheber der Ueberschrift am Ende des zweiten Buches des Psalters: „Zu Ende sind die Gebete Davids" dachte ohne Zweifel David als den Verfasser der Gebete oder Lieder. Die darnach jedenfalls für den Namen „David" schon vor dem Abschluss des Psalters bestehende Meinung, dass damit der Verfasser genannt sein solle, wird doch wohl von Anfang an der Sinn der Benennung nach David wie sicher der nach Mose und Salomo gewesen sein.

Aus welcher Zeit die überschriftlichen Angaben stammen, die auf die Herkunft verweisen, wissen wir nicht. Die musikalischen Ueberschriften rühren wahrscheinlich alle aus nachexilischer Zeit her, wo der Psalter als Tempelgesangbuch benutzt wurde. Das selbe gilt aber nicht unbedingt auch für die Angaben, welche Herkunft oder Verfasser betreffen. Es ist durchaus nicht nothwendig, nicht einmal in allen Fällen wahrscheinlich, dass alle überschriftlichen Zuthaten eines Psalms gleichzeitig aufkamen. Die Verfasserangabe eines Psalms kann älter sein als die musikalische eben desselben Psalms. Aber die Annahme wenigstens relativ später Entstehung auch der auf die Herkunft sich beziehenden Ueberschriften wird dadurch wahrscheinlich, dass in ihnen nur Namen genannt werden, welche aus andern alttestamentlichen Büchern bekannt sind. Um von Mose, David, Salomo abzusehen, wird Asaph als ein levitischer Sänger zur Zeit Davids in der Chronik und im Buche Nehemia genannt, Heman und Etan als Weise zur Zeit Salomos im Königsbuch, als Sangmeister zur Zeit Davids in der Chronik. Die Urheber der Ueberschriften haben also nur Namen genannt, die sie den Geschichtsbüchern entnehmen konnten. Die bei Psalmen, welche mit „David" bezeichnet sind, öfters angegebenen speciellen Verhältnisse, unter denen David sie gedichtet habe — sind mit einer

1) Duhm, Commentar, S. XV.

Ausnahme[1]), immer nur Situationen, die in den Büchern Samuel vorkommen.

Vollends wird den überschriftlichen Namen, sofern sie wirklich auf die Verfasser verweisen wollen, die Glaubwürdigkeit dadurch entzogen, dass unter den „Davidischen" Psalmen solche sind, die unmöglich von David herrühren können, weil darin Ereignisse einer viel spätern Zeit vorausgesetzt werden. David hatte keine Veranlassung, der Gefangenen Jahwes und des Aufbaus der Städte Judas zu gedenken, wie es in einem nach seinem Namen genannten Psalm[2]) geschieht; es ist dies deutlich eine Hoffnung aus der Zeit des Exils oder bald nach dem Exil. David kann auch nicht in einer Sprache gedichtet haben, die wie in einem andern nach ihm genannten Psalm[3]) mit Aramaismen durchsetzt ist. Unter den Psalmen des bei dem Chronisten als Zeitgenosse Davids genannten Asaph stehen zwei Lieder, die von einer Verwüstung Jerusalems und des Tempels reden.[4]) Sind aber die Angaben der Ueberschriften theilweise deutlich irrthümlich, so liegt die Annahme nahe, dass sie alle nicht auf alter und genauer Information beruhen. Abweichungen in den Angaben der Septuaginta bekunden, dass noch zur Entstehungszeit der Uebersetzung die Namen der Ueberschriften nicht unbedingt feststanden, und in Randnoten einer hebräischen Handschrift zeigt sich eine Fortbildung der Verfasserangaben über den masoretischen Text hinaus.[5])

Ein äusseres Zeugniss zu Gunsten einer Ueberschrift, welches Erwägung verdient, besitzen wir nur für Psalm XVIII, nämlich in einer Angabe des zweiten Samuelbuchs, die eben diesen Psalm David zuspricht. Aber wir wissen nicht, welcher Zeit dies Zeugniss angehört.[6]) Wenn in der Chronik einzelne Lieder des Psalters David in den Mund gelegt werden[7]), so ist daraus gar nichts zu erschliessen, da der Chronist um 200 v. Chr. eine selbständige Kunde von Davidischen Psalmen nicht besitzen konnte. Wenn jene Psalmen nicht etwa erst später in die Chronik eingeschaltet sind, so könnte schon der

---

1) Ps. 7,1. 2) Ps. 69. 3) Ps. 139. 4) Ps. 74; 79.
5) Eichhorn, Einleitung, Bd. V[4], S. 55f. 6) Vgl. oben S. 248.
7) I Chr. 16,8—36; vgl. unten § 173.

Chronist sie aus dem Psalter, so weit er damals abgeschlossen war, entnommen haben. Für diejenigen Ueberschriften, welche andere Namen als den Davids angeben, haben wir keinerlei Zeugniss ihrer Berechtigung.

2. § 171.

Trotz dieser Beurtheilung der Ueberschriften im allgemeinen verdient die Tradition, nach welcher bestimmte Psalmen von David herrühren sollen, besondere Beachtung, da sie nach der Unterschrift des zweiten Buches des Psalters relativ alt ist und wir aus Zeugnissen, die sich nicht bezweifeln lassen, wissen, dass David ein Dichter war.

Das allerdings ist auch dann, wenn man die überschriftliche Angabe „dem David" von der Herkunft des so bezeichneten Psalms versteht, zweifelhaft, ob diese Angabe besagen will, dass der einzelne Psalm dem David zuzuschreiben sei oder vielmehr, was am ehesten für die Davidspsalmen der beiden ersten Bücher des Psalters anzunehmen wäre, dass er herrühre aus einer Sammlung, die man nach David benannte.[1]) Aber auch eine solche Bezeichnung konnte nur entstehen auf Grund der Annahme, dass von David verfasste Psalmen vorhanden seien. Ob man indessen das „David" der Ueberschriften in der einen oder in der andern Weise verstehen möge, die Psalmenüberschriften für sich allein bieten, auch wo sie nicht gerade offenbar irrthümlich sind, nach dem Urtheil, das über sie im allgemeinen gefällt werden muss, keine Bürgschaft ihrer Richtigkeit.

Der Weg zur Ermittelung ihrer Zuverlässigkeit in einzelnen Fällen könnte nur die Vergleichung der „Davidischen" Psalmen mit einer durch alte und nicht anfechtbare Tradition als Davidisch überlieferten Dichtung sein. Am sichersten ist als von David herrührend anzusehen die Elegie auf Sauls und Jonatans Tod im Samuelbuch. Auch die ebenda erhaltene Klage Davids über Abners Tod mag ein Fragment aus einem echt Davidischen Liede sein.[2]) Aber durch die Vergleichung dieser Stücke mit den „Davidischen" Psalmen gewinnen wir keinen Anhaltspunkt, da die Verschiedenheit des Inhaltes der

---

1) Baethgen[1], S. IX. 2) Vgl. oben S. 244.

beiden Elegieen von dem der Psalmen zu gross ist, als dass die Identität des Verfassers sich irgendwie ermitteln liesse. Neben den geringen Resten glaubwürdig als Davidisch überlieferter Dichtung scheint auch der Prophet Amos für David als Dichter, nicht als Erfinder von Saiteninstrumenten, einzutreten.[1]) Er denkt wahrscheinlich an weltliche Dichtungen, da er bei Erwähnung des Gesanges seiner Zeitgenossen auf Gelagen von Davids Vorbild redet. Also ist aus seiner Aussage nicht zu entnehmen, dass er David als Psalmensänger gekannt habe.

Die Tradition Davidischer Psalmen ist möglicher Weise lediglich aus dem Umstand herzuleiten, dass man überhaupt von David als Dichter wusste. Ebenso schrieb die Tradition Theile des alttestamentlichen Spruchbuches dem König Salomo zu, weil man von ihm im Königsbuch las, dass er Sprüche geredet habe; das Königsbuch denkt dabei an Sprüche ganz andern Inhaltes als die im kanonischen Spruchbuch enthaltenen.

Das einzige Zeugniss für Davidische Herkunft eines Psalms, das Beachtung verdient, ist das schon erwähnte für Psalm XVIII. Im Samuelbuch[2]) ist eben derselbe Psalm, nur mit abweichenden Lesarten, als Davidisch überliefert. Aber er steht unter den Anhängen des Samuelbuchs, die möglicher Weise erst in sehr später Zeit hinzugefügt wurden. Das Zeugniss kann nach der Stelle, wo es sich findet, möglicher Weise alt oder sehr alt sein; wir haben aber keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass es dies wirklich ist. Es ist ebensogut möglich, dass dies Gedicht oder doch seine Ueberschrift erst aus dem Psalter in die Anhänge des Samuelbuchs hinübergenommen wurde.

Der Psalm ist der Dank eines durch Gottes Einschreiten aus Gefahren und Bedrängnissen Erretteten. Gott wird geschildert als aus einem Gewitter heraus zu seinen Gunsten auftretend. Weitere Hilfe wird erbeten. Der Dichter redet als ein Volksführer, wie etwa ein König reden könnte; denn er erwartet, dass er zum Haupt über Völker gesetzt werde, dass ein unbekanntes Volk ihm dienen, dass Söhne der Fremde

---

1) Am. 6,5; vgl. Wellhausen und Nowack z. d. Stelle.
2) II Sam. c. 22.

ihm schmeicheln werden. Der letzte Vers des Psalms hat sicher nicht David zum Verfasser; er nennt ihn in der dritten Person, indem er von Gott sagt: „der da gross macht das Heil seines Königs und Gnade erweist seinem Gesalbten, David und seinem Samen, ewiglich". Aber dieser Vers lässt sich sehr wohl als ein Zusatz ansehen. Es ist immerhin beachtenswerth, dass, wie die „Letzten Worte" Davids im Samuelbuch Gott als „Felsen" bezeichnen[1]), so in diesem Psalm die Benennungen „Fels, Berghöhe, Feste" für Gott vorkommen, die doch für ihren erstmaligen Gebrauch eine ganz bestimmte Situation, welche sie erzeugte, voraussetzen. Es wäre nicht unwahrscheinlich, dass David während seines Flüchtlingslebens in den Bergen Judas Gott zum ersten Mal so genannt hätte, der ihn auf den Felsen und Höhen errettete. Ganz gewiss aber ist der Psalm nicht, wie die Ueberschrift will, von David damals gedichtet worden, als Gott ihn „errettet hatte aus der Hand aller seiner Feinde", also gegen das Ende seines Lebens; denn zu dieser Zeit, als David mit Schuld beladen war, konnte er sich nicht, wie es in dem Psalm geschieht, auf die Reinheit seiner Hände berufen. Aber die Angabe des Verfassers muss nicht von der selben Hand herrühren wie die Angabe der Situation. Irgendwelche giltigen Beweise für Davidische Herkunft lassen sich jedoch auch bei diesem Psalm nicht aufstellen. So weit eine Vergleichung statthaft ist, lässt sich sogar dagegen einwenden, dass in der Elegie auf Saul und Jonatan Sprache und Gedanken durch ihre in der Gedrungenheit klare Einfachheit abstechen gegen die geschraubte und schwerfällig gedehnte Schilderung der Gewitter-Offenbarung und der erfahrenen Hilfe in dem Psalm. Ist der Psalm nicht von David, dann wird er oder doch, wenn man ihn nicht als ein Ganzes auffassen will, sein letzter Theil einem spätern Volksherrscher oder König zuzuschreiben sein — falls die Schlussbitte echt ist, einem solchen aus Davids Geschlecht. Dass wir es mit einem dem König David in den Mund gelegten Kunstproduct zu thun haben, ist wenig wahrscheinlich, da in diesem Falle nicht so wie für das Deuteronomium oder für das Buch Daniel und auch nicht so wie für Kohelet der Zweck der Fiction ersicht-

1) Vgl. oben S. 248.

lich wäre. Dass der Psalm von einem der Hasmonäer oder in seinem Namen gedichtet sei, wäre nach Ausdruck und Geschmack des Psalms, die später Zeit nicht ungünstig sind, im allgemeinen nicht gerade undenkbar. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass die sämtlich in der Nachbarschaft wohnenden Feinde der Hasmonäer, etwa speciell die des Alexander Jannäus [1]), bezeichnet würden als „ein Volk, das ich nicht kannte".[2]) Hier ist doch wohl eher an einen der kriegerischen Könige der vorexilischen Zeit zu denken.

Irgendwelches Mittel, Davidische Psalmen nachzuweisen, besitzen wir nicht. Da wir aber nicht daran zweifeln dürfen, dass David ein Dichter war, da auch das Bild, welches die Geschichtsbücher von ihm entwerfen, unverständlich bliebe, wenn wir ihm nicht trotz der dunkeln Seiten seines Charakters und Lebens kräftige und ernste religiöse Interessen und Gefühle zuschrieben, so ist es immerhin nicht unwahrscheinlich, dass er auch religiöse Lieder gedichtet hat. Es kann aber, ausser etwa von Psalm XVIII, von keinem der uns erhaltenen Psalmen, auch nicht von einem derjenigen, welche einen alterthümlichen Eindruck machen, behauptet werden, dass er mit irgendwelchen Anzeichen seines Inhaltes gerade auf David als Verfasser hinwiese. Freilich haben noch Ewald und Hitzig auf Grund einer sehr subjectivistischen Kritik, desshalb auch in wenig übereinstimmender Weise, eine nicht kleine Zahl von Psalmen als Davidisch ansehen wollen. Es kann aber sogar das zweifelhaft erscheinen, ob irgendeiner der uns erhaltenen Psalmen eine Religiosität von der Art zum Ausdruck bringt, wie wir sie für David und seine Zeit voraussetzen dürfen.

§ 172. 3.

Für andere Einzelpersonen als Verfasser von Psalmen haben wir noch weniger Anhaltspunkte.

Auf keinen Fall kann Salomo Verfasser des nach ihm benannten LXXII. Psalms sein. Das Gedicht enthält Wünsche für einen König, sei es einen gegenwärtigen, sei es — was wahrscheinlicher ist — für den idealen König der Zukunft, und ist gewiss nicht von einem König gedichtet. Man könnte

---

1) Duhm. 2) v. 44.

vermuthen, dass die Ueberschrift hier nicht den Verfasser bezeichnen sondern, wie es die Septuaginta verstanden hat, besagen wolle, dass der Psalm auf Salomo gedichtet sei. Das wäre aber gegen die Analogie aller andern Ueberschriften. Wahrscheinlicher liegt in der überschriftlichen Angabe die selbe naive Anschauungsweise vor wie in der Ueberschrift des Hohenliedes, die es dem König Salomo zuschreibt, weil er darin vorkommt. Der andere „Salomonische" Psalm, CXXVII, ist dem König Salomo offenbar desshalb zugeschrieben worden, weil darin im Bilde vom Bauen eines Hauses die Rede ist, wobei man an den Tempelbau dachte. Gewiss bezog man auch auf Salomo, dem der Name Jedidjah „Liebling Jahwes" beigelegt wurde [1]), den Umstand, dass in dem Psalm von dem Liebling — *jĕdîd* — Jahwes die Rede ist. Dieser Psalm ist einigermassen deutlich abhängig von einer Jesaja-Stelle [2]) und gehört wahrscheinlich wie die ganze Gruppe der Wallfahrtslieder, in der er steht, der nachexilischen Zeit an.

Ebensowenig wird die Ueberschrift von Psalm XC im Rechte sein, die ihn Mose zuweist. Wir haben keine Mittel der Vergleichung; aber die elegische Stimmung in dem Gedicht, das wehmüthig der unter dem Zorne Gottes schnell dahinfahrenden Jahre der Menschen gedenkt, passt nicht für die urwüchsigen Verhältnisse der Mosaischen Zeit und für die Heroengestalt des Erretters und Gesetzgebers Israels. Die Tradition des Mosaischen Ursprungs dieses Psalms steht gewiss in Zusammenhang mit der Zuweisung des im Deuteronomium überlieferten Liedes [3]) an Mose; denn eine Verwandtschaft zwischen beiden Stücken ist nicht zu verkennen und schon lange bemerkt worden. Jenes Lied ist aber aus sehr viel späterer Zeit. [4])

Die Versuchung liegt nahe, auch ohne Anhaltspunkt in der Ueberschrift, verschiedene Psalmen solchen Personen der alttestamentlichen Zeit, die aus der Geschichte oder Literatur bekannt sind, zuzuweisen. Manche Psalmen klingen Jeremianisch und scheinen in die Leidensgeschichte des grossen Propheten hineinzupassen, dessen elegische Stimmung wohl geeignet war,

1) 2 Sam. 12,25. 2) v. 2; vgl. Jes. 5,11. 3) Deut. 32,1—43.
4) S. oben S. 117.

lyrische Dichtungen zu erzeugen. Aber trotzdem dass viele Erklärer älterer und neuerer Zeit es unternommen haben, bestimmte Verfasser der Psalmen zu ermitteln [1]), wird darauf zu verzichten sein [2]), da nirgends eine zuverlässige Tradition uns irgendwelche Stütze bietet. Aehnlichkeiten der Situation und der Stimmung kommen so oft in verschiedenen Menschenleben vor, dass aus dem Zusammenstimmen eines Gedichtes mit den Lagen eines bestimmten Lebens noch nicht auf die Entstehung aus eben diesem geschlossen werden kann. Auch directe Anklänge an alttestamentliche Schriftsteller können nicht für die Abfassung durch eben dieselben entscheiden; denn es wird sich kaum jemals ausmachen lassen, dass die Wiederholung eines originalen und nicht die Entlehnung eines fremden Gedankens vorliegt. Dies würde selbst dann seine Geltung nicht verlieren, wenn es sich um die Vergleichung von Psalmen mit andern lyrischen Dichtungen bekannter Autoren handelte; aber solche kommen gar nicht in Frage, sondern nur literarische Producte anderer Gattung. Freilich aber lässt sich in einzelnen Fällen die Abhängigkeit eines Psalmwortes als des secundären von einem Prophetenwort erkennen und darnach dann zwar nicht der Autor bestimmen wohl aber eine zeitliche Grenze, vor welcher der Psalm nicht anzusetzen ist.

Ueberhaupt nur das Alter lässt sich für viele Psalmen einigermassen ermitteln. Doch ist auch dabei Vorsicht geboten. Als ein vielgebrauchtes Gesangbuch wird der Psalter das Schicksal der Ueberarbeitung zum Zwecke der Anpassung an die Bedürfnisse verschiedener Zeiten in ähnlicher Weise erlebt haben wie unsere kirchlichen Gesangbücher. Es ist desshalb vor irgendwelcher Zeitbestimmung mit besonderer Sorgfalt die Integrität jedes Psalms zu prüfen. Inwieweit das Ergebniss einer solchen Prüfung Sicherheit beanspruchen darf, kann Jeder ermessen, der ohne die Hilfe irgendwelcher Ueberlieferung unsere modernen Gesangbücher in derselben Weise zu zergliedern unternähme.

Bei einzelnen einander ähnlichen Psalmen ist das Ver-

---

1) So, auch abgesehen von Davidischen Psalmen, Ewald, Hitzig u. A.
2) So schon de Wette, Hupfeld.

wandtschaftsverhältniss der Art, dass sich ersehen lässt, welches der ältere und welches der jüngere Psalm ist. Die Leidenspsalmen XXII und LXIX z. B. haben nicht nur in Gedanken sondern auch in Einzelheiten des Ausdruckes unverkennbare Berührungspunkte, die auf Abhängigkeit des einen von dem andern beruhen müssen. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass in diesem Falle für die Gemeinsamkeiten Psalm XXII das Original ist. Seine Sprache und Darstellungsweise ist kräftiger und einfacher als die des andern Psalms, und die gemeinsamen Wendungen bietet der zweiundzwanzigste Psalm in besserm Zusammenhang. Solche Vergleichung führt aber über eine relative Zeitbestimmung nicht hinaus. Ein zuverlässigeres Kriterium ist in den Psalmen wie sonst die Sprache. Psalmen mit aramäisch gefärbter Sprache sind mehr oder minder sicher einer späten Zeit zuzuweisen, wogegen reines Hebräisch an und für sich nicht für das Alter eines Psalms entscheiden kann, da wir auch noch aus später nachexilischer Zeit rein hebräisch geschriebene Stücke in andern Büchern besitzen. Die theologischen Vorstellungen sind in einzelnen Fällen für das Alter entscheidend, obgleich besonders bei ihrer Verwerthung für die Psalmen nicht minder als bei eben dieser Argumentation für die Abfassungszeit prophetischer Schriften [1]) grosse Vorsicht geboten ist. Aber wenn z. B. Psalm CXXXIX nicht schon um seiner mit Aramaismen versetzten Sprache willen frühestens der spätern Zeit der persischen Periode zuzuweisen wäre, müsste man ihn ebenso für verhältnissmässig jung halten um der Art willen, wie er von Gott, dem Allgegenwärtigen, redet, der wie droben im Himmel so auch unten in der Scheol ist. Die ältern Schriftsteller des Alten Testamentes handeln nur von der sich an alle Orte erstreckenden Macht Gottes, ohne ihn über den Raum erhaben zu denken. Noch in dem zur Zeit des Exils redigierten Tempelweihgebet Salomos ist der Gedanke der Allgegenwart erst vorbereitet durch den noch mehr sinnlich gefassten, dass der Himmel Himmel Gott nicht zu umschliessen vermögen.

Für viele Psalmen lässt sich die Abfassung in einer bestimmten Periode der israelitischen Geschichte deutlich aus

1) Vgl. oben S. 324 f.

der vorausgesetzten Situation des israelitischen Volkes erkennen. Wo die Hoffnung ausgesprochen wird, dass dereinst die Städte Judas gebaut und bewohnt sein werden, wo um den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems gebetet oder wo geradezu von der Gefangenschaft des Volkes als einer bestehenden geredet wird, haben wir es deutlich mit einer aus dem Exil oder der ersten Zeit nach dem Exil stammenden Dichtung zu thun. Andere Psalmen blicken zurück auf die exilischen Verhältnisse als vergangene und danken Gott für die Erlösung, theils mit directen Worten für die Befreiung aus den Drangsalen der Gefangenschaft, theils indem sie die einstmalige Errettung aus Aegypten als eine vorbildliche feiern. Solche Psalmen gehören natürlich der nachexilischen Zeit an.

Nicht mit der gleichen Sicherheit sind in den Psalmen vorexilische Verhältnisse als der Gegenwart des Dichters angehörend nachzuweisen. Einige Psalmen lassen sich aber doch am besten aus der vorexilischen Zeit erklären.

Die zweite, ursprünglich gewiss selbständige Hälfte des XXIV. Psalms [1]) ist wohl zu verstehen als eine Begrüssung der heiligen Lade, die in die Thore des Heiligthums einzieht: „Hebt, ihr Thore, eure Häupter empor, und macht euch hoch, ihr uralten Pforten, auf dass einziehe der König der Ehren“. Dann stammt dies Lied sicher aus der Zeit, wo die heilige Lade noch vorhanden war, also aus vorexilischer, wahrscheinlich aus einer Zeit, wo man die Lade, wie es in den Philisterkämpfen der Richterzeit, vielleicht auch noch später, geschah, mit in den Krieg ausziehen liess. Da aber die Thore sich kaum auf andere als die des jerusalemischen Tempels beziehen lassen, so weist ihre Bezeichnung als „uralte“ auf eine Zeit lange nach Salomo. Den Einzug Jahwes von seiner Rückkehr bei der Tempelweihe unter Judas Makkabäus zu verstehen [2]), verwehrt doch wohl die sinnliche Auffassung von dem Einzug, die schwerlich rein poetisch ist, und nicht minder die alterthümliche Vorstellung Jahwes als eines Kriegshelden.

Es gibt eine Reihe von Psalmen, die einen siegreichen König oder einen Sieg des Volkes Israel feiern. Aber es ist,

---

1) v. 7—10. 2) Duhm.

etwa mit einer Ausnahme, nicht sicher zu beantworten, ob an Königthum und Kriegszüge der vorexilischen Zeit zu denken sei. Für Psalm XVIII wird dies allerdings anzunehmen sein, ganz besonders dann, wenn die Schlussbitte für David und sein Haus ursprünglich ist, aber auch unabhängig davon nach den Hoffnungen, die der in dem Psalm redende König für die Ausdehnung seiner Herrschaft ausspricht.[1])

In andern Psalmen ist schwer zu entscheiden, ob wirklich ein gegenwärtiges Königthum gemeint ist, ob wir es nicht vielmehr mit Hoffnungen für den messianischen König und sein Reich zu thun haben oder ob nicht, ohne dass gerade bestimmt von dem messianischen König die Rede sein soll, die Einrichtung des theokratischen Königthums verherrlicht wird, was auch in einer Zeit geschehen konnte, wo das Königthum nicht mehr bestand. So ist Psalm CX, der von dem Gotteswort an den „Herrn“ redet, welches ihm das Sitzen zur Rechten Jahwes verstattet, wohl eine Verherrlichung Davids aus späterer Zeit; seine Gründung des Heiligthums und des Königssitzes auf dem Zion scheint darin gefeiert zu werden. Psalm LXXII enthält Wünsche für ein in idealer Vollkommenheit geschildertes Königsregiment mit ganz unbestimmter Bezeichnung des Königs: „Gott, deine Rechte einem König gib und dein Heil einem Königssohn“. Gewiss ist kein historischer König gemeint, sondern der ersehnte Herrscher des Zukunftsreiches. Vielleicht redet von diesem auch der II. Psalm, worin Gott den König für seinen Sohn erklärt. Von dem Sammler, der diesem Psalm seine Stelle an der Spitze des Psalmenbuchs anwies, ist er ohne Frage messianisch verstanden worden.[2]) Allerdings schildert der Psalm die Empörung der Völker wider Gott und seinen Gesalbten wie eine gegenwärtige; aber da es schwer fällt, dafür einen geschichtlichen Ansturm der Völker gegen einen der historischen Könige Israels ausfindig zu machen, ist diese Schilderung vielleicht vom Dichter selbst gemeint als eine poetisch vergegenwärtigende Prophetie des Angriffs der Völkerwelt gegen das messianische Reich der Endzeit. Ist dieser Psalm so zu verstehen, dann stammt er

1) S. oben S. 658f. 2) Vgl. oben S. 648.

gewiss, ebenso wie es für Psalm LXXII mit seiner sehnsüchtigen Bitte um den König von vornherein wahrscheinlich ist, aus der königslosen Zeit nach dem Untergang der Selbständigkeit Judas. — In dem LXXXIX. Psalm, der nach seinen deutlichen Schilderungen aus der königslosen Zeit der Erniedrigung Israels stammt, wird gesagt: „Des Heiligen Israels ist unser König“ [1]), weil das Königthum idealer Weise als bestehend gedacht wird. Psalm CXXXII bittet um Jahwes Gedenken an David, offenbar nach Inhalt und Ton des Psalms in königsloser Zeit; was erbeten wird, ist die Aufrichtung des messianischen Reiches.

In einzelnen andern Psalmen aber, wo das Königthum unverkennbar ein gegenwärtiges ist, bleibt doch fraglich, ob an vorexilische Abfassung zu denken ist; denn es besteht hier die neuerdings von Einzelnen für Gewissheit gehaltene Möglichkeit, dass von dem Königthum der Hasmonäer geredet wird. Psalm CX scheint mir nicht hierher zu gehören. Den priesterlichen König dieses Psalms hat man allerdings oft als einen der Hasmonäer erklärt [2]) und ihn als den Hasmonäer Simon (141 v. Chr.) in den als Akrostichon verstandenen Versen des einen Gotteswortes am Anfang des Psalms zu erkennen geglaubt.[3]) In der israelitischen Geschichte sind freilich die Hasmonäer die einzigen Priester, welche zugleich eine königliche Stellung einnahmen, wie der König des Psalms ein Priesterkönig gleich dem alten Malkizedek ist. Aber in dem Psalm wird dem Herrscher als ein Ausserordentliches ewiges Priesterthum zugesagt. Das lässt sich von den priesterlichen Prärogativen der vorexilischen Könige verstehen, nicht aber von den Hasmonäern, die von Geburt Priester waren und das Königthum als eine ausserordentliche Zugabe erhielten. Auch auf den Hasmonäer Jonatan passt die Darstellung kaum. Allerdings wurde er erst Hoherpriester (151 v. Chr.), als er schon in der Eigenschaft eines Fürsten an der Spitze des Volkes stand; aber ein Priester war er doch von Anfang an,

---

1) v. 19. 2) So schon Hitzig.

3) So Duhm nach Bickell's Vorgang: die Verse 1b—4 bieten an Anfangsstellen die Buchstaben *šmʿn*. Das kann aber Zufall sein, um so eher als die Buchstaben „nicht an gleicher Stelle im Verse“ (Gunkel, Genesis, S. 261) stehen.

vereinigte also nicht erst durch die Erhebung zum Hohenpriester Fürstenstellung und Priesteramt wie Malkizedek. — Dieser Psalm ist jedoch trotzdem nicht nothwendig aus der vorexilischen Königszeit; denn das verherrlichte Königthum besteht vielleicht nur noch in der Idee und in der Hoffnung.

Anders liegt es bei Psalm XLV. Dass er einen nichtisraelitischen König meint mit dem König, dessen Thron Elohim ist, erscheint mir kaum denkbar. Dann muss dieser Psalm vorexilisch sein, da die Schilderung des Königs, der sich mit einer, wie es scheint, als tyrische Prinzessin geschilderten Königstochter vermählt, auf keinen der Hasmonäer passt. Das nämlich ist kaum anzunehmen, dass der Psalm in nachexilischer Zeit einen der alten Könige, etwa Salomo, feiere; denn die Schilderung ist so gehalten, dass man sie schwerlich anders als aus der unmittelbaren Beobachtung der königlichen Hochzeit geschöpft verstehen kann. Freilich macht die Bestimmung der Person des vorexilischen Königs Schwierigkeit. So wie im vorliegenden Texte die Beschreibung der Braut lautet, scheint sie nur auf die Gemahlin des Königs Ahab, die Tyrierin Isebel zu passen. Da diese in der alttestamentlichen Geschichte als eine vor andern verhasste Gestalt bekannt ist, so liesse sich die Erhaltung eines Gedichtes, das sie verherrlichte, nur daraus erklären, dass frühzeitig seine Beziehung in Vergessenheit gerathen wäre.

Höchst wahrscheinlich ist das Königthum ein einheimisches und gegenwärtiges für die Verfasser der Psalmen XX und XXI. Der König tritt in ihnen so concret geschildert auf, dass die Annahme ausgeschlossen zu sein scheint, er bedeute hier, wie das vielleicht anderwärts der Fall ist, die personificierte „Reichsherrlichkeit Israels“.[1]) Dann bleibt nur die Wahl, an einen vorexilischen König oder einen der Hasmonäer zu denken. Es ist von Feinden des Königs die Rede, im zwanzigsten Psalm deutlich als von kriegführenden; Sieg und Heil wird dem König gewünscht, dem Gott nach dem einundzwanzigsten Psalm eine goldene Krone auf's Haupt gesetzt hat. Hinweisungen auf bestimmte geschichtliche Situationen lassen sich in beiden Psalmen nicht entdecken. Es bleibt

---

1) So Wellhausen, Skizzen VI, S. 169f.

fraglich, ob sich annehmen lässt, dass so, wie es hier geschieht, einer unter den Hasmonäern, die allerdings von Aristobul I. an (105 v. Chr.) den Königstitel führten, als König gefeiert worden sei. Ein Gedanke dagegen, welcher nicht vorexilisch sein könnte, wird in diesen Psalmen kaum nachzuweisen sein. — Psalm LXI enthält die Bitte eines in ein fernes Land Verbannten für langes Leben des Königs. Es liegt nahe, den Verfasser als einen der mit Jechonja im Jahre 598 v. Chr. Deportierten zu denken und die Bitte auf den König Zedekia zu beziehen. Aus ähnlicher Situation und vielleicht in derselben Zeit ist Psalm LXIII entstanden, dessen Dichter, von Feinden umgeben, sich nach Gott und seinem Tempel sehnt und hofft, dass der König sich der Bewältigung jener Feinde freuen werde.

Psalm CI ist von Vielen, nicht ohne Schein der Berechtigung, für das Gebet eines Königs gehalten worden, der darin rede als der Fürsorger seines „Hauses" und Gebieter über das Land. Eher aber ist der Psalm gedichtet aus der Seele des frommen Israeliten überhaupt oder auch im Namen der Gemeinde; die Vernichtung der Frevler und Uebelthäter, die der Redende von sich aussagt, wie dies im eigentlichen Sinne nur ein Herrscher thun könnte, wird als hyperbolischer Ausdruck für die Abweisung der Gemeinschaft mit den Gottlosen zu verstehen sein. Besser zu der Erklärung von dem Frommen, der im Namen der Gemeinde spricht, als zu der von einem König passt die Sehnsucht des Redenden, dass Gott zu ihm „kommen" möge. — Psalm XXVIII nennt Jahwe „eine Feste des Heiles für seinen Gesalbten".[1]) Mit diesem kann vielleicht der König gemeint sein, und der Psalm würde dann ein bestehendes Königthum voraussetzen. Es kann dabei aber ebensogut, wie die folgende Bitte für Jahwes Volk und Erbe es nahe legt, an das Volk Israel gedacht werden; auf den König verweist sonst nichts in diesem Psalm. Deutlicher bezieht sich in Psalm LXXXIV die Bitte: „Siehe an das Angesicht deines Gesalbten"[2]) auf das Volk oder die Gemeinde Israel, als deren Mitglied der Psalmist seine Sehnsucht nach dem Wohnort Gottes ausspricht.

1) v. 8. 2) v. 10.

4. § 173.

Die im Vorhergehenden wiederholt gestreifte Frage, ob es Psalmen aus der Zeit der Hasmonäer gebe, ist seit dem sechzehnten Jahrhundert erörtert worden, wo Esrom Rudinger (gest. 1591) sie aufwarf und bejahte. Schon Theodor von Mopsuestia im fünften Jahrhundert hatte siebzehn Psalmen erklärt als von David in prophetischem Geist auf die Ereignisse der Makkabäerzeit gedichtet. Neuerdings haben hervorragende Exegeten geglaubt, einen grossen Theil der Psalmen in die Zeit der Makkabäerkämpfe oder der spätern Hasmonäer verlegen zu sollen.[1] Andere, und auch sehr unbefangene Kritiker, haben dagegen die Möglichkeit „makkabäischer" Psalmen verneint.[2]

An und für sich war gewiss die makkabäische Zeit in ihrer hochgehenden nationalen und religiösen Begeisterung ganz besonders geeignet, Psalmen zu erzeugen. Aber man hat geglaubt, ein unabweisbares Anzeichen dafür gefunden zu haben, dass die uns vorliegende Sammlung des Psalters schon früher abgeschlossen worden sein müsse. Die Chronik nämlich[3] legt dem König David einen Lobgesang in den Mund, der aus den Psalmen CV, XCVI und CVI zusammengesetzt ist und auch die Schlussdoxologie des vierten Buches des Psalters, die am Ende von Psalm CVI steht, enthält. Dass diese Doxologie im Psalter aus der Chronik entlehnt wurde, ist wenig wahrscheinlich, wenn zu urtheilen ist, dass im übrigen die Chronik in jenem Lobgesang sich von dem Psalter abhängig zeigt. Unter dieser Voraussetzung hat man angenommen, dass zur Zeit des Chronisten die Redaction des Psalters bereits abgeschlossen gewesen sei. Aber die Ursprünglichkeit jener Stelle in der Chronik ist mit Rücksicht auf den Zusammenhang neuerdings beanstandet und dadurch diese Argumentation entkräftet worden. Hiervon abgesehen, ist aus dem Sachverhalt keinenfalls der Beweis zu erbringen, dass dem Chronisten die fünf Bücher des Psalters in abgeschlossener Gestalt vorlagen, sondern jedenfalls nur etwa, dass er den Abschluss des

1) So namentlich Olshausen, Hitzig, Reuss, Duhm und in geringerm Umfang Cheyne.

2) So namentlich Hupfeld. 3) I Chron. 16,8—36.

vierten Buches kannte. Auch das ist unsicher, da die Schlussdoxologie dieses Buches wahrscheinlich zu dem CVI. Psalm selbst gehört.[1]) Aber auch wenn der Chronist alle fünf Bücher schon gekannt haben sollte, so wäre doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass noch später in die bereits vorhandenen Bücher jüngere Psalmen eingeschoben wurden. Nur würde man, wenn die Sache so liegen sollte, nicht allzuviele makkabäische Psalmen annehmen dürfen. Das wird schon dadurch verwehrt, dass aller Wahrscheinlichkeit nach der Enkel des Siraciden um 132 v. Chr. und dann auch schon sein Grossvater den Psalter kannte.[2])

Es ist demnach in jedem einzelnen Falle Sache der Exegese, zu ermitteln, ob ein Psalm sich nur oder doch am besten in der makkabäischen Zeit entstanden denken lasse. Diese Frage muss bejaht werden für Psalm LXXIV, der über die Zerstörung der „Versammlungen Gottes im Lande“ klagt.[3]) Da damit ohne Zweifel Versammlungsorte gemeint sind, welche religiösen Zwecken dienten, so lässt die pluralische Bezeichnung kaum eine andere Deutung zu als auf die Synagogen. Eine Zerstörung solcher hat in der Geschichte keine Stelle vor der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes. Auch für Psalm XLIV müssten wir, wenn er wirklich von einer Verfolgung um der Religion willen reden sollte, an die Makkabäerzeit denken, da wir von einer frühern Religionsverfolgung nichts wissen. Die Worte: „um deinetwillen werden wir ermordet“[4]) weisen allerdings nicht nothwendig auf Religionsverfolgung, sondern lassen sich von allen Leiden verstehen, die Israel als das Volk Gottes zu tragen hat. Jene Auslegung ist aber freilich die einfachere, und die Schilderung dieses Psalms von der Geringschätzung und Verachtung Israels bei seinen Nachbarn[5]) passt am besten auf die Verhältnisse der makkabäischen Zeit. Auch Psalm LXXIX, der mit Psalm XLIV Berührungen hat, wird der Zeit der syrischen Verfolgung angehören: Heiden sind in Gottes Erbe gekommen und haben seinen heiligen Tempel entweiht; Israel, das seinen Nachbarn und seiner Umgebung ein Spott geworden ist, scheint

---

1) Vgl. oben S. 649. 2) S. oben S. 652. 3) v. 8. 4) v. 23.
5) v. 14.

sich in seinem eigenen Lande zu befinden, sodass an die Zeit der babylonischen Gefangenschaft nicht zu denken sein wird. In die makkabäische Zeit mag ferner Psalm LXXXIII gehören, wo von einer Coalition der Edomiter, Ismaeliter, Moabiter und anderer Völker gegen Israel die Rede ist; diese Völker wollen Israel den Garaus machen. Ein Zusammengehen gerade sämtlicher hier genannten Völker ist freilich ebensowenig in der makkabäischen Periode[1]) nachzuweisen als in irgendwelcher andern. Der Verfasser des Psalms bedient sich offenbar theilweise älterer Namen, um seiner Darstellung ein archaistisches Gepräge zu geben. Was er von Assur sagt, dass es sich den Nachbarvölkern Israels angeschlossen habe[2]), passt auf Assyrien zu keiner Zeit; „Assur" steht hier auch kaum für „Syrien". Amalek[3]), das schon in der assyrischen Periode vom Schauplatz verschwunden war, kann in dem Psalm nur ohne Beziehung auf die realen Verhältnisse als willkürlich aufgegriffener Name eines alten Feindes figurieren.

Von diesen Psalmen abgesehen, liegt es bei allen, die von einer Verfolgung des in dem Psalm Redenden handeln, nahe, an die syrische Verfolgungszeit zu denken; allein theilweise kann mit der Verfolgung private Feindschaft gemeint sein, und davon abgesehen hat es Bedrängnisse durch feindliche Heeresmassen oder andere Zusammenrottungen auch zu andern Zeiten gegeben.

In vielen Psalmen, die nicht gerade von Verfolgung reden, spielt doch der Gegensatz der „Gerechten" und der „Frevler" eine Rolle. Einige Ausleger haben hier fast überall an den Gegensatz der Juden und Heiden in der makkabäischen Zeit denken wollen. Allein auch wenn man meint, unter den Frevlern die Heiden verstehen zu müssen, so ist doch zu erwägen, dass ein gegensätzlicher Contact zwischen Juden und Heiden ununterbrochen seit der Zeit des Exils bestand. Schon bei dem grossen exilischen Propheten des Buches Jesaja findet sich die Bezeichnung der Heiden als „Frevler". Auch wird, wo von Verfolgung der Gerechten durch die Frevler die Rede ist, dies nicht immer buchstäblich zu verstehen sein. Es

---

1) Vgl. I Makk. c. 5. 2) v. 9. 3) v. 8.

scheint auch auf anderm Gebiet, wie deutsche Volkssprüche zeigen, volksthümliche Art zu sein, da, wo eine Verfolgung der Guten gar nicht statt findet, mit dem „Hass und Neid" der Leute sich zu beschäftigen und in diesen Eigenschaften der umgebenden Welt die Vorzüge der eigenen Person zu bespiegeln. Ferner ist der Gegensatz der Gerechten und der Frevler in den Psalmen theilweise nicht von den Juden und Heiden sondern ganz deutlich von einem Gegensatz innerhalb Israels zu verstehen. Wo der Gerechte gepriesen wird, weil er in Absonderung von den Frevlern Gefallen findet an dem Gesetz Jahwes[1]), sind die Frevler natürlich nicht als Heiden gedacht, von denen es selbstverständlich war, dass sie daran nicht Gefallen hatten und dass sie desshalb dem Gericht entgegen gingen. Auch der Gegensatz innerhalb Israels gehört aber nicht nothwendig der makkabäischen Zeit an, wo allerdings viel Abtrünnigkeit in Israel vorkam. Nur die besondere Art der geschilderten Frevler kann etwa im einzelnen Falle die Beziehung auf die Apostaten der makkabäischen Zeit rechtfertigen. Den Gegensatz an sich hat es in wechselnden Formen seit alten Zeiten gegeben. — Aus diesen verschiedenen Gründen ist bei der Beziehung des Gegensatzes zwischen Gerechten und Frevlern auf die Verhältnisse der makkabäischen Zeit Vorsicht geboten.

Dass es unter den Psalmen solche geben kann, die nach den makkabäischen Kämpfen erst unter den hasmonäischen Hohenpriestern und Königen entstanden sind[2]), lässt sich nicht bestreiten. Mit eben derselben Sicherheit aber wie Psalmen aus der Zeit der Makkabäerkämpfe sind noch spätere bis jetzt kaum nachgewiesen.

---

1) Ps. 1. 2) So namentlich Duhm.

Zweiter Abschnitt.

Das Buch der Klagelieder.

Erstes Capitel.

Die Sammlung der Klagelieder.

1. §174.

Das in der deutschen Bibel als „Klagelieder Jeremiä" bezeichnete Buch führt im hebräischen Kanon gewöhnlich den Namen *'Êkāh* „wie!", anscheinend in elegischen Dichtungen das gewöhnliche Anfangswort, womit das erste, zweite und vierte der in dieser Schrift zusammengestellten fünf Lieder[1]) beginnen. Der Talmud und eine Unterschrift des Buches[2]) haben statt dessen die Benennung *Ḳînôt*, welche die alexandrinische Uebersetzung mit *θρῆνοι*, die Vulgata mit *lamentationes* wiedergibt.

Die fünf Dichtungen sind jede für sich selbständig. Die vier ersten haben alphabetische Anordnung: in den zwei ersten Liedern beginnt jeder vierte Vers, im vierten jeder dritte mit einem neuen Buchstaben des Alphabetes; in dem dritten Liede haben je drei Verse jeder an der Spitze den gleichen Buchstaben. Auf diese Weise sind im ersten, zweiten und vierten Liede, wo jede Gruppe eines Buchstabens mit einer Gedankengruppe zusammenfällt, Strophen von drei oder zwei Versen

---

Literatur zu Abschnitt 2: S. A. Fries, Parallele zwischen den Klageliedern Cap. IV, V und der Maccabäerzeit, ZAW. XIII, 1893, S. 110—124. Max Löhr, Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder, ebend. XIV, 1894, S. 31—50. Derselbe, Sind Thr. IV und V makkabäisch? ebend. S. 51—59.

Commentare: Otto Thenius, KEH. 1855. C. W. E. Naegelsbach, BW. 1868. T. K. Cheyne 1885 (s. zu § 103). Samuel Oettli, KK. 1889 (Die poetischen Hagiographen von Wilhelm Volck und Samuel Oettli). Max Löhr 1891. Derselbe, HkAT. 1893. Karl Budde 1898 (s. zu § 77).

---

1) Sie werden richtig unterschieden in den fünf Capiteln unserer Bibelausgaben.

2) Textausgabe von Baer.

gebildet worden; im dritten Liede dagegen, das die Buchstabenfolge in anderer Weise anwendet, lässt sich das Zusammenfallen von Gedankengruppen und Buchstabengruppen nicht erkennen.[1]) Das fünfte Lied besteht aus zweizeiligen Versen ohne alphabetische Ordnung.[2]) Jedes der vier alphabetischen Lieder hat nach der Zahl der Buchstaben zweiundzwanzig Strophen; diese Zahl ist auch für die Verse des fünften Liedes trotz des Fehlens der alphabetischen Ordnung eingehalten. In den vier ersten Liedern liegt die eigenthümliche Form mit langem erstem und kurzem nachhallendem zweitem Gliede des Verses[3]) fast überall vor. Die wenigen Verse, die nicht nach diesem Schema gebildet sind, mögen im Texte Veränderungen erlitten haben. Mit besonders deutlich hervortretender Absichtlichkeit ist diese Form im dritten Liede gehandhabt; das fünfte zeigt sie gar nicht.

Die Variationen des angewandten Schemas zeigen sich in folgenden Beispielen. Das zweite Lied beginnt:

Ach, wie verdunkelt in seinem Zorn der Herr
die Tochter Zion,
Hat vom Himmel zur Erde gestürzt
Israels Herrlichkeit
Und nicht gedacht des Schemels seiner Füsse
am Tag des Zorns!

Beschädigt hat der Herr ohne Erbarmen
Jakobs Auen,
Hat zertreten in seinem Zorn
Judas Festen,
Hat zu Boden geworfen, entweiht
Reich und Fürsten.

Das vierte Lied fängt folgendermassen an:

Ach, wie ist geschwärzt das Gold,
getrübt Feingold,
Sind hingeworfen heilige Steine
an allen Ecken!

---

1) Budde.

2) In unsern Bibelausgaben entspricht die Verseintheilung der Lieder I, II und IV den Strophen; in den Liedern III und V ist jeder zweizeilige Vers als solcher gezählt.

3) S. oben S. 27f.

Bürger Zions, die theuren,
Goldes werthen,
Ach, wie werden sie geachtet für Scherbenkrüge,
Töpfermachwerk!

Der Anfang des dritten Liedes lautet:

Ah, ich, der Mann, den Elend er schauen liess
durch Zornes Ruthe!
Ausführte er mich und liess mich durchwandern
Dunkel, nicht Licht;
Auf mich legt er immer wieder seine Hand
den ganzen Tag.
Beschädigt hat er mir Fleisch und Haut,
zerbrochen Gebeine,
Baute wider mich und umgab mich
mit Gift und Mühsal,
Brachte mich in Finsternisse
wie uralt Todte.

Das fünfte Lied hat als seine besondere Form eine Verwerthung des Reimes, wie sie in dieser Ausdehnung sonst im Alten Testament nicht zu beobachten ist, nämlich in der Wiederkehr der Endungen *û*, *nû*, *ēnû*, *ānû*, *an*, *annû*, die übrigens nicht immer das Zeilenende markiert, überhaupt nicht regelmässig ist und in einem Verse sogar ganz fehlt.

2. § 175.

Gedankenentwickelung findet sich in den einzelnen Liedern kaum; auch heben sie sich, mit Ausnahme des dritten und fünften, nicht deutlich durch den Inhalt von einander ab, sodass sich eine gewisse Monotonie bemerkbar macht. Wir würden in Verlegenheit sein, zu bestimmen, wie die Lieder abzutrennen sind, wenn nicht die alphabetische Anordnung alle Zweifel benähme.

Gegenstand der Klage ist vorzugsweise das äussere Unglück Jerusalems und Judas; mehr nur gelegentlich wird auch, und zwar ganz im Geiste der Propheten, der Veranlassung dieses Unglückes, der Schuld Jerusalems und Judas, gedacht. Es ist für alle Lieder nahezu einstimmig, für die meisten von allen Beurtheilern anerkannt, dass ihr Inhalt sich auf die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer bezieht und

diese zur Voraussetzung hat. Für alle Lieder aber kann man, wenn man sie von diesem Ereigniss versteht, verschiedene Vermuthungen darüber haben, inwieweit die vollständige Zerstörung der Stadt bereits als eingetreten vorausgesetzt wird oder in welcher Ferne der Vergangenheit die Zerstörung Jerusalems liegt und ob für alle fünf Lieder in der gleichen.

Zweites Capitel.

Die Abfassungszeit der Klagelieder.

§ 176. 1.

Das Buch der Klagelieder steht im hebräischen Kanon unter den Ketubim; ein Verfasser wird im hebräischen Texte nicht genannt. Die alexandrinische Uebersetzung dagegen und nach ihrem Vorgang die Vulgata lassen das Buch als Anhang auf die Prophetenschrift Jeremia folgen (die griechische Uebersetzung mit Vorausstellung des Buches Baruch) und nennen, wie es auch der Talmud thut, den Propheten Jeremia als Verfasser der Klagelieder. Die alexandrinische Uebersetzung und darnach die Vulgata geben als Einleitung die nach der Satzbildung anscheinend aus dem Hebräischen übersetzte Bemerkung: „Und es geschah, nachdem gefangen geführt war Israel und zerstört Jerusalem, setzte sich Jeremia weinend und klagte diese Klage über Jerusalem und sprach“.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Klagelieder Verwandtschaft mit den Aussprüchen Jeremias haben. Die Gemeinsamkeiten erklären sich aber genügend daraus, dass auch bei Jeremia die Zerstörung Jerusalems Gegenstand der weissagenden oder voraussetzenden Darstellung ist und dass ein Anderer oder Andere seine Schilderung und Ausdrucksweise nachahmen konnten. Nach jener Anschauung von der Herkunft der Threni wird der Prophet Jeremia immer als der auf den Trümmern Jerusalems klagend sitzende gedacht werden, wie die Darstellungen der Kunst ihn uns vertraut gemacht haben. Es wird damit der Charakter des Propheten nicht wesentlich unrichtig aufgefasst; er könnte diese Lieder, zwar nicht in allen Einzelheiten, aber ihrem Geiste nach gedichtet haben.

Ebenso liegt auf der Hand, dass die Annahme seiner Autorschaft sehr leicht aufkommen konnte, wenn man nach einem Verfassernamen für die namenlose kleine Liedersammlung suchte. Vielleicht wird die Jeremianische Herkunft schon vertreten in einer Angabe der alttestamentlichen Chronik. Es wird in ihr berichtet: „Jeremia dichtete eine Klage auf Josia, und es redeten alle Sänger und Sängerinnen in ihren Klageliedern von Josia bis auf diesen Tag, und man machte sie zum Brauch in Israel, und siehe, sie stehen geschrieben in den Klageliedern (*ḳînôt*)“.[1]) Möglich allerdings, dass der Chronist oder eine ihm vorliegende Quelle (auf welche die Worte „bis auf diesen Tag“ zu verweisen scheinen) an andere uns verloren gegangene Klagelieder gedacht hat. Meint die Stelle unser Buch Threni, so schreibt sie aber, wie es scheint, nur einen Theil des Buches dem Propheten Jeremia zu und die übrigen Lieder den andern „Sängern und Sängerinnen“[2]), da die Sänger sich in dem Zusammenhang kaum verstehen lassen von solchen, welche die Lieder nur vortrugen. Veranlassung zu der Beziehung auf Jeremia könnte in dem Buche Threni nur etwa ein Vers, der offenbar auf den König Zedekia zu beziehen ist, durch Verkennung seines Zusammenhangs gegeben haben: „Der Odem unseres Angesichtes, der Gesalbte Jahwes, ist gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: In seinem Schatten wollen wir leben unter den Heiden“.[3])

Gegen die Herleitung von Jeremia ist zu bemerken, dass die Klage des zweiten Liedes über Jerusalems Propheten, die „kein Gesicht finden von Jahwe“[4]), in den Mund Jeremias kaum passt. Auch macht in dem vierten Liede das Bild vom Becher den Eindruck nicht des original Jeremianischen sondern eines nachahmenden Gebrauchs des von Jeremia in ursprünglicherer Fassung angewandten Bildes. Er hatte das Gericht Gottes über die Völker als einen Becher dargestellt, den der Prophet ihnen zu trinken gibt. Unser Dichter gebraucht das Wort „Becher“, als ob es an sich eine Bezeichnung des göttlichen Zornes wäre, indem er zur Tochter Edom spricht: „Auch über dich wird kommen der Becher; trunken wirst du, dich entblössen“.[5]) Das dritte Lied ferner scheint aus einer

1) II Chr. 35,25. 2) Budde. 3) c. 4,20. 4) c. 2,9. 5) c. 4,21.

Situation heraus gedichtet zu sein, wie sie auf Jeremia nicht passt, und das fünfte einen Zustand des Landes vorauszusetzen, der zur Lebenszeit Jeremias noch nicht eingetreten war.

Die Autorschaft Jeremias ist schon desshalb unwahrscheinlich, weil die Klagelieder, von seinem Buche getrennt, unter den Ketubim überliefert sind. Die Anordnung in der Septuaginta ist jünger, wie sich namentlich daraus ergibt, dass man den Uebersetzer der Klagelieder als verschieden von dem des Prophetenbuchs erkannt hat.[1]) Dazu kommt, dass der Sprachgebrauch aller Lieder, soweit darnach zu urtheilen ist, eher für nachjeremianische Abfassungszeit entscheidet.

§ 177. 2.

Die fünf Lieder müssen trotz ihrer Aehnlichkeit nicht alle von ein und demselben Verfasser herrühren.

Für das dritte wenigstens ist es sehr wahrscheinlich, dass es seinen besondern Verfasser hat. Die Annahme allerdings beruht wohl auf Missverständniss, dass in diesem Liede, abweichend von den übrigen, die das Leiden Jerusalems oder der „Tochter meines Volkes“ zum Gegenstand haben, der Sprechende von seinen persönlichen Leiden und Verfolgungen rede[2]): „Ich bin der Mann, der Elend schaute durch seines Zornes Ruthe“. Diese Leiden sind vielmehr die des Volkes. Der Redende klagt mehrfach geradezu im Namen der Gesamtheit des Volkes, mit ihr sich in einem „wir“ zusammenschliessend: „Die Gnade Jahwes ist es, dass wir nicht gar aus sind“ und weiterhin: „Wir wollen erforschen und ergründen unsere Wege, uns wenden zu Jahwe .... Wir haben gesündigt und uns aufgelehnt“. Der „Mann“, welcher in diesem Liede redet, ist deutlich der Sohn Judas überhaupt; denn es finden sich darin die parallelen Aussagen: „Ich bin geworden ein Gelächter allen Völkern“[3]) und „Zum Unrath und zur Verachtung hast du uns gemacht unter den Völkern“.[4]) Aller-

1) Jeremias' Autorschaft des ganzen Buches nahm trotzdem noch Eichhorn an.

2) Budde.

3) c. 3,14. Es ist nach Handschriften zu lesen *ʿammîm* statt des recipierten *ʿammî* „meinem Volke“.

4) c. 3,45.

dings redet der Dichter von seinen Thränenströmen über den Untergang der Tochter seines Volkes.[1] Aber auch im zweiten Liede tritt einmal der Dichter in seinem eigenen Namen redend hervor: „Meine Augen vergehen in Thränen, meine Eingeweide gähren, ausgeschüttet zur Erde ist mein Herz ob meines Volkes Untergang".[2] Auch die Bezeichnungsweise des Unglückes, an welchem der Dichter Theil nimmt, ist im zweiten Liede die selbe wie im dritten. Das aber kommt nur im dritten Liede vor, dass das Volk mit „der Mann" bezeichnet wird, während in den andern das Volk nur als „Tochter meines Volkes" oder Jerusalem als die verwitwet trauernde Tochter Zion personificiert wird. Das dritte Lied hat ferner die Eigenthümlichkeit, dass es keine Beziehungen auf concrete Zeitverhältnisse enthält. Wenn nicht die Umgebung der andern Lieder es wahrscheinlich machte, könnte es zweifelhaft erscheinen, ob mit dem in dem dritten Lied erwähnten durch die Sünde des Volkes herbeigeführten Unglück wie in den andern die Zerstörung Jerusalems gemeint sei. Das dritte Lied macht weniger den Eindruck, direct aus der Situation des eingetretenen Untergangs Judas heraus entstanden zu sein als vielmehr in Anlehnung an die andern Lieder, die unmittelbar hierauf sich beziehen, allgemein Volkssünde und ihre Strafe, Verfolgungsleiden und Leiden überhaupt zu behandeln. Dafür sprechen Sätze, die allgemein gefasste Lehren für das menschliche Leben enthalten, wie: „Gut ist es dem Manne, dass er trage ein Joch in seiner Jugend". Dies Lied mag ein erst später in die Sammlung aufgenommenes Stück sein, das die Form der Kina künstlich nachahmt und eben desshalb die Regelmässigkeit der alphabetischen Ordnung in den andern Liedern noch überbietet. Es ist nicht zu übersehen, dass es nicht mit *ʾêkāh* anfängt, dessen Fehlen auch am Anfang des fünften Liedes seinen guten Grund hat.

Die andern vier Lieder beziehen sich deutlich auf Jerusalems Untergang, und zwar wird überall an den Untergang durch die Chaldäer zu denken sein. Es ist zwar der Vorschlag gemacht worden, die beiden letzten Lieder der Zeit der Heimsuchung unter Antiochus Epiphanes zuzuweisen[3]; aber

1) c. 3,48. 2) c. 2,11. 3) Fries.

irgendwelche deutlichen Beziehungen auf diese Zeit lassen sich in beiden nicht erkennen; für das fünfte ist sie ganz ausgeschlossen, da hier eine seit lange bestehende Verödung des Berges Zion vorausgesetzt wird, wie sie in der makkabäischen Periode nicht, wohl aber Decennien lang nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar bestand. Dagegen ist nicht ganz durchsichtig, welchem bestimmten Zeitpunkt nach diesem Ereigniss die einzelnen Lieder angehören. Es lässt sich nicht überall erkennen, ob vergegenwärtigend Früheres geschildert wird, oder ob der Dichter Zustände der in Jerusalem und Juda Zurückgebliebenen beschreibt, die er thatsächlich vor Augen hatte.

Das erste Lied beginnt mit der poetisch schönen Darstellung der Stadt Jerusalem, die einsam gleich einer Witwe sitzt, wie ihr die Thränen über die Wangen laufen und sie unausgesetzt weint durch die Nacht, ohne Tröster, verlassen von ihren Freunden, die sich ihr in Feinde gewandelt haben. Juda ist in die Gefangenschaft gewandert und wohnt unter den Heiden.[1] Diese Schilderung ist deutlich genug. Auf das bei und unmittelbar nach der Eroberung Eingetretene und bereits Vergangene wird sich beziehen, dass Jerusalem spricht: „Meine Priester und meine Aeltesten starben in der Stadt; denn Brod suchten sie für sich, dass sie sich erquickten“ und: „Draussen machte kinderlos das Schwert, drinnen war der Tod“.[2] Aber daneben scheint der Dichter von Gegenwärtigem zu reden, wenn er, in Participien beginnend, schildert: „All ihr — nämlich Jerusalems — Volk stöhnt, sucht Brod; sie geben ihre Kostbarkeit um Speise, sich zu erquicken“.[3] Freilich ist es nicht gerade unmöglich, dass diese Schilderung wie von etwas Gegenwärtigem auf der Zurückversetzung des Dichters in die Vergangenheit beruht.

Auch in dem zweiten Lied ist nicht überall deutlich, was Vergangenheit ist und was Gegenwart. Die Zerstörung der Stadt ist gewiss vollendet gedacht: „Verworfen hat der Herr seinen Altar, verschmäht sein Heiligthum, ausgeliefert in Feindes Hand ihrer Paläste Mauern“[4] — nämlich: der Paläste Zions. „Ihr König — nämlich der der Tochter Zion

1) c. 1,1—3. 2) c. 1,19f. 3) c. 1,11. 4) c. 2,7.

— und ihre Fürsten sind unter den Heiden".[1]) Aber es sieht aus, als ob der Dichter Gegenwärtiges meine, wenn er sagt, dass seine Augen vor Thränen vergehen, weil „Kinder und Säuglinge verschmachten auf den Strassen der Stadt und zu ihren Müttern sprechen: wo ist es, Korn und Wein? indem sie verschmachten wie ein Erschlagener auf den Strassen der Stadt, indem sie aushauchen ihr Leben an ihrer Mutter Brust".[2]) Ebenso scheint es sich um noch dauernde Zustände zu handeln, wenn Jerusalem aufgefordert wird: „Stehe auf, schreie durch die Nacht an der Wachen Anfang, giesse aus wie Wasser dein Herz vor dem Angesicht des Herrn, erhebe zu ihm deine Hände um das Leben deiner Kinder, die vor Hunger verschmachten an allen Strassenecken".[3]) Auch Aelteste des Volkes scheinen anwesend zu sein: „Am Boden sitzen und schweigen Zions Aelteste, haben bestreut mit Asche ihr Haupt, angelegt Trauer".[4])

Im vierten Liede finden sich vielleicht keine Hinweisungen auf augenblickliche Verhältnisse. Auch hier wird der Hungersnoth und besonders des Verschmachtens der Kinder gedacht. Aber die Schilderung lässt sich, so wie sie lautet, auf bereits der Vergangenheit Angehörendes beziehen.

Man würde jedoch in jedem Fall irren, wenn man aus jenen Unglücksschilderungen des ersten und zweiten Liedes, die scheinbar Gegenwärtiges beschreiben, schliessen wollte, der Dichter habe diese Lieder unmittelbar nach dem Eintritt der Katastrophe verfasst; denn ähnliche Beziehungen auf die Gegenwart finden sich auch im fünften Liede, und doch ist es deutlich, dass dieses verfasst sein muss, als Jerusalem bereits geraume Zeit wüste gelegen hatte. Die Zustände der Verfolgung und Drangsal können lange über die Zerstörung Jerusalems hinaus angedauert haben. Es ist gewiss gegenwärtige Drangsal gemeint, wenn wir im fünften Liede lesen: „Unsere Väter haben gesündigt und sind nicht mehr; wir aber haben ihre Verschuldungen zu tragen bekommen. Knechte haben über uns die Herrschaft erlangt; niemand errettet aus ihrer Hand. Mit Gefahr unseres Lebens erlangen wir unser Brod, bedroht vom Schwert der Wüste. Unsere Haut ist wie ein Ofen ge-

1) c. 2,9. 2) c. 2,11 f. 3) c. 2,19. 4) c. 2,10.

schwärzt von des Hungers Gluthen. Weiber haben sie auf dem Zion geschändet, Jungfrauen in den Städten Judas".[1]) Auch in diesem Lied erscheinen die Aeltesten wie anwesend: „Das Angesicht der Aeltesten ist nicht geehrt worden".[2]) Das hebräische Tempus ist hier für die Auslegung von der Gegenwart nicht entscheidend; nur wären diese Klagen unmotiviert, wenn das, worüber geklagt wird, überwunden wäre. Wenn dann aber der Dichter sagt, dass auf dem Berge Zion, der wüste liegt, Füchse einhergehen[3]), so muss die Verödung des Zions bereits vor geraumer Zeit eingetreten sein. Eben dasselbe scheint die Klage vorauszusetzen: „Warum willst du uns für immer vergessen, uns verlassen für dauernde Zeit?"[4]) Dies Lied ist sicher eine Reihe von Jahren nach Jerusalems Untergang geschrieben worden.

Es steht nichts im Wege, den zeitlichen Standpunkt für die einzelnen Lieder, mit Ausnahme etwa des dritten, als den gleichen anzunehmen. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, dass irgendeine dieser in kunstvoll berechneter Versfolge geschriebenen Dichtungen unter den ersten Schrecken der Eroberung oder auch der bereits eingetretenen Zerstörung verfasst worden ist. Wohl aber scheint überall der Dichter dem als noch bestehend geschilderten Elend Zions und der Städte Judas nicht aus der behaglichen Ruhe eines in der Ferne gefundenen Zufluchtsortes zuzuschauen sondern mitten darin zu stehen: „Mit Gefahr unseres Lebens erlangen wir unser Brod" — heisst es im fünften Liede. Für alle Lieder lässt sich frühestens denken an die Zeit zwischen der zweiten Deportation durch Nebukadnezar unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems und der dritten fünf Jahre darauf.[5]) Jedenfalls das dritte und fünfte Lied sind aber später anzusetzen.[6]) Am wahrscheinlichsten sind alle Lieder, mit Ausnahme des wohl noch jüngern dritten, während des schon bestehenden Exils im Lande Juda gedichtet worden. Wir werden uns eben auf Grund dieser Dichtungen das zerstörte Jerusalem auch nach der letzten Deportation nicht als ganz von seinen Be-

1) c. 5,7—11. 2) c. 5,12. 3) c. 5,18. 4) c. 5,20.

5) Jer. 52,29 f.

6) Nach Löhr und Budde auch c. 1, das sie (Löhr mit Zurückhaltung, wie auch c. 5 gegenüber) für nachexilisch halten.

wohnern verlassen vorzustellen haben. Man könnte vielleicht an die erste nachexilische Zeit denken, wo die Verödung und Gefährdung Jerusalems noch nicht überwunden war; dagegen spricht aber, dass — abgesehen vom dritten Liede — jeder Hinweis auf eine bereits eingetretene Wendung fehlt.

Auch mit Absehen von dem dritten Lied ist für die übrigen Identität des Autors nicht gerade erweisbar. Ebensowenig aber ist sie hier ausgeschlossen.[1]) Die gewöhnliche Folge der Buchstaben *ʿajin* und *p* im ersten Liede, abweichend von der umgekehrten im zweiten, dritten und vierten, beweist nicht unbedingt für verschiedene Verfasser, da im ersten Liede die Verse mit *ʿajin* und *p* umgestellt worden sein können, wofür die Gedankenfolge und der jetzt schwerfällige Wechsel der ersten und dritten Person in der Anwendung auf Zion zu sprechen scheinen. Alle Lieder sind, auch abgesehen von der äusserlichen Structur, unter einander sehr ähnlich in Wendungen und Anlage. Die Personification der einsam am Wege sitzenden Tochter Zion kommt im ersten und zweiten Liede vor, die Bezeichnung ihres Unglückes als eines Zerbrochenseins findet sich im zweiten, dritten und vierten Liede; ausserdem wiederholen sich noch manche andere sonst nicht gerade gewöhnliche Ausdrücke. Aber die Gemeinsamkeiten sind nicht beweisend für einen einzigen Autor sondern nur für ein zwischen den Liedern bestehendes Abhängigkeitsverhältniss. Das erste und vierte Lied, auch das dritte, schliessen gleichmässig mit einer Verwünschung der Feinde; das zweite hat dafür am Schluss eine Hinweisung auf die durch den Feind eingetretene Vernichtung. Nur das fünfte endet versöhnlicher mit der Bitte um Wendung des göttlichen Zornes; diese Bitte wird dann freilich wieder eingeschränkt durch den Gedanken an die Möglichkeit, dass Gott sein Volk ganz verworfen habe. Das fünfte Lied ist überhaupt, wie dem Versbau so auch dem Inhalt nach, keine eigentliche Kina sondern mehr ein Bittgebet.

---

1) Einheit des Autors für alle Lieder wird von den meisten Neueren nicht angenommen; abweichend im einzelnen nehmen einstimmig mehrere Verfasser an: Thenius (der die nach seinem Urtheil ältesten Lieder II und IV für Jeremianisch hielt), Kuenen, Nöldeke, Löhr, Cornill, König, Budde (der die Lieder II und IV für die ältesten hält und einem Verfasser zuweist) u. A.

Die Ansicht lässt sich vertreten, dass es nach allen andern Liedern in die Sammlung aufgenommen [1]) und ihnen (so etwa in der Zahl 22 der Verse) einigermassen angepasst wurde, vielleicht um die Sammlung im Gottesdienst brauchbar zu machen, was sie bei nur klagendem Inhalt nicht gewesen wäre. Aber der Inhalt dieses Gebetes spricht nicht für Ansetzung seiner Abfassung nach dem Exil. Dagegen macht die verallgemeinernde Behandlung und die moralisierende Betrachtung des Unglückes im dritten Liede seine Entstehung in weniger bewegter Zeit nach Ueberwindung des grossen nationalen Unglückes sehr wahrscheinlich. [2])

Dritter Abschnitt.

Das Hohelied.

Erstes Capitel.

Der Inhalt des Hohenliedes.

§ 178. 1.

Die Bezeichnung „Hoheslied", d. h. „vorzügliches Lied", ist Uebersetzung des Titels, den das gewöhnlich als das vierte gezählte Buch der Hagiographen im hebräischen Kanon führt: *šîr ha-šîrîm* „Lied der Lieder" in superlativem Sinne. Der Titel ist entnommen aus der vollständigen Ueberschrift des Buches selbst: *šîr ha-šîrîm ʾăšer li-šĕlomoh* [3]), d. h. „das Hohe-

Literatur zu Abschnitt 3: (J. F. Jacobi) Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohe Lied, 1771. Herder, Salomons Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus Morgenlande, 1778. Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques traduit de l'Hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poëme*, Paris 1860. J. G. Wetzstein, Die syrische Dreschtafel, Zeitschr. für Ethnologie, herausgeg. von Bastian V, 1873,

1) Nach Löhr, dem Andere zugestimmt haben, zugleich mit c. 1.

2) Der jüngste Bestandtheil ist c. 3 auch nach Cornill, Budde.

3) c. 1,1.

lied von Salomo“ oder besser „das schönste unter den Liedern Salomos“ — wobei an die Nachricht des Königsbuches[1]) zu denken ist, dass Salomo viele Lieder gedichtet habe.

Dies „Lied“ handelt von Liebesdingen, dem Werben um die Geliebte und seiner Erwiderung, dem Verhältniss von Bräutigam und Braut oder eher, wenigstens an den meisten Stellen, von Mann und Weib. In den Kanon ist das Buch ohne Zweifel nur desshalb gelangt, weil man das Liebesverhältniss schon bei der Aufnahme, ebenso wie es spätere jüdische und christliche Ausleger gethan haben, in symbolischem Sinne verstand von dem Verhältniss Jahwes, des Bräutigams, zu der von ihm umworbenen Gemeinde. Christliche Ausleger haben dann als den Bräutigam den in Christo erschienenen Messias gedacht, als die Braut die Kirche oder die gläubige Seele, einige auch die jungfräuliche Himmelskönigin. Es ist ganz die Methode der Auslegung, welche dem in Psalm XLV erhaltenen Hochzeitlied widerfahren ist. Hier wie dort kann es sich nach dem ursprünglichen Sinne nur um eine realistisch gemeinte weltliche Dichtung handeln. Schon der seiner Zeit weit vorauseilende Exeget Theodor von Mopsuestia im fünften Jahrhundert hat dies erkannt. Seine Erklärung wurde ein Jahrhundert später durch ein Concil verdammt, und es war mehr als ein Jahrtausend erforderlich, um ihr in der gelehrten Exegese freie Bahn zu schaffen. Von einer symbolischen Bedeutung im Sinne des Dichters findet sich in der Dichtung selbst nicht nur nicht die geringste Spur, sondern die sinnliche Gluth, mit der die körperliche Schönheit der Liebenden und

---

S. 270—302 (Die Tafel in der Königswoche, S. 287—294). Johann Gustav Stickel, Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung mit Uebersetzung und Beigaben, 1888. Karl Budde, Was ist das Hohelied? Preussische Jahrbb. LXXVIII, 1894, S. 92—117.

Commentare: Ferdinand Hitzig, KEH. 1855. Franz Delitzsch, Hoheslied und Koheleth, BC. 1875 (das. S. 162—177: Bemerkungen zum Hohenliede von J. G. Wetzstein). Samuel Oettli 1889 (s. zu § 174). Karl Budde 1898 (s. zu § 77). C. Siegfried, Prediger und Hoheslied, HkAT. 1898.

---

1) I Kön. 5,12.

ihr gegenseitiges Verlangen geschildert wird, schliesst eine solche Deutung geradezu aus. Die Leidenschaft ist in unverhüllter Aussprache geschildert, nicht mit Lüsternheit sondern mit der Offenheit der Naivetät. Den Empfindungen des Alterthums und des Orients entsprechend, machen sich in diesem Buche sinnliche Gefühle mit viel lebhafter brennendem Feuer geltend als es der grössern Zurückhaltung moderner und abendländischer Sitte angemessen erscheint.

§ 179. 2.

Schwankender als mit Bezug auf die Deutung des Hohenliedes ist gerade in neuerer Zeit das Urtheil über die Dichtungsart dieses Buches gewesen. Nach einer Andeutung bei Origenes ist ausführlicher zuerst im vorigen Jahrhundert [1]) eine Anschauung ausgesprochen worden, die sich grossen und zuversichtlichen Beifalls erfreut hat und theilweise noch erfreut. Darnach wäre in dem Hohenlied eine oder — abgesehen etwa von dem doch fast immer nur als ein dialogisches Lehrgedicht aufgefassten Buche Hiob — die einzige dramatische Dichtung der altisraelitischen Literatur erhalten. [2]) Ausgangspunkt dieser Anschauung bildet der Umstand, dass in dem Buche die einzelnen Stücke sich deutlich genug als Reden verschiedener Personen geben, ohne allerdings als solche ausdrücklich eingeführt zu werden. Zwiegespräche zwischen den Liebenden nehmen den grössten Raum ein. Ausdrücklich eingeführt wird ein redender Chor der Töchter Jerusalems; auch die Brüder der Braut scheinen einmal redend aufzutreten. Dagegen ergreift der Dichter als solcher an keiner Stelle das Wort. Aus jenen einzelnen Reden des Buches haben viele und namhafte Exegeten eine einheitliche und dramatisch fortschreitende Dichtung construieren wollen. Meist glaubte man die dramatische Einheit durch die Annahme zweier Bewerber des Mädchens gewinnen zu können. Dem Mädchen gab man

1) Von J. F. Jacobi, dem mit der Auffassung als eines, nicht wie Jacobi wollte, weltlichen Dramas sondern „geistlichen Singspiels“ 1722 G. W[achtler] vorangegangen war (Budde, Commentar, S. XIII).

2) So Ewald, Hitzig, Renan, Nöldeke, Schrader, Delitzsch, Stickel, Driver, König u. A. Eine Einheit, aber nicht eine rein dramatische, ist das Hohelied auch nach Kuenen (1865) und Wildeboer.

den Namen Sulamit, der in der Dichtung nur an einer einzigen Stelle[1]) als Bezeichnung der Braut vorkommt. Der König Salomo — so etwa dachte man sich mit verschiedenen Modificationen den Zusammenhang — hat die Braut eines Hirten vom Libanon entführt und in seinen Palast zu Jerusalem aufgenommen. Er wirbt vergeblich um die Liebe des Mädchens; denn der Hirte ist ihr nachgegangen nach Jerusalem und ermuthigt die gefangen gehaltene zum Ausharren. Die Treue siegt; die Liebenden bewerkstelligen die Flucht des Mädchens, und der Schluss der Dichtung zeigt sie gerettet und vereinigt im Libanonland.

Gegen diese von Vielen mit Scharfsinn und Kunst ausgeführte Gliederung und Entwickelung ist einzuwenden, dass sie zu der Annahme eines scenischen Wechsels greifen muss, für den in der Dichtung keinerlei Andeutung vorliegt, und dass sie Betonung wie Geberde, womit einzelne Reden zu sprechen sein sollen, in Parenthesen ergänzen und dabei den nächstliegenden Sinn der Worte öfters geradezu umkehren muss. Namentlich kommt man nicht darüber hinaus, dass, wenn hier überhaupt, wie man von jener Seite meint, der König redend auftritt, auch ihm gegenüber das Mädchen Liebesbetheuerungen ausspricht, was doch nicht passt, da sie nicht den König liebt, sondern den Hirten. Man hat für diese Situation zu Auskunftsmitteln von unwahrscheinlicher Künstlichkeit seine Zuflucht nehmen müssen, wie etwa zu dem, es sei auf der Scene ein Fenster zu denken und die Liebesbetheuerungen des Mädchens richteten sich nicht an den auf der Bühne gegenwärtigen König sondern an den hinter der Scene unter dem Fenster lauschenden Geliebten, den Hirten. Anderswo hat man Schilderungen, welche in die Situation nicht hineinpassen, beseitigt, indem man sie als Träume deutete, ohne im Texte dafür einen Anhaltspunkt zu haben. Die Schwierigkeiten bei der Auffassung als Drama werden auch dadurch nicht beseitigt, dass man, wie vorgeschlagen worden ist, neben Salomo zwei verschiedene Liebespaare annimmt[2]), Sulamit und ihren Geliebten, der dann kein Hirte sein soll, und ausserdem ein Hirtenpaar.

In einfacher und überzeugender Weise ist die Anschauung

1) c. 7,1. 2) Stickel.

vom Hohenlied als einem Drama bisher nicht geltend gemacht worden und wird in solcher Weise niemals geltend gemacht werden können. Eine dramatische Poesie der alten Israeliten ist überhaupt nicht nachzuweisen, auch nicht im Buche Hiob. Von einem Theater bei den Hebräern wissen wir nichts, auch nicht von dramatischen Dichtungen bei den andern Semiten. Das Hohelied lässt sich als eine einheitliche Dichtung überhaupt nicht verstehen, sondern ist, wie zuerst Herder gesehen hat, eine Sammlung von Liebesliedern, von Idyllen.[1]) Das allerdings ist nicht unwahrscheinlich, dass die einzelnen Dichtungen von verschiedenen Personen und Chören bei Hochzeitfeiern gesprochen oder gesungen wurden.[2]) Vortrag von Liedern durch die Gespielen des Brautpaars ist noch jetzt im Hauran gebräuchlich bei den siebentägigen Hochzeitfeiern, die meist in den eigentlichen Frühlingsmonat Syriens, den März, gelegt werden. In den Gesängen wird die Schönheit des jungen Paares gefeiert. Vielfach wird es dabei bezeichnet als König und Königin und sitzt als Königspaar auf der mit Blumenschmuck zu einem Throne hergerichteten Dresch-Schleife in der Mitte der freigelegenen Tenne. Aus solchem Anlass oder doch in Anlehnung an diese Sitte scheinen die einzelnen Stücke des Hohenliedes entstanden zu sein. Man versteht dann, dass unter diese Liebeslieder, die grossentheils von einem Hirten und seiner Hirtin reden, auch die Schilderung eines königlichen Bräutigams aufgenommen worden ist, die Beschreibung Salomos in seiner Prachtsänfte. Wie der Bräutigam hier gefeiert wird unter dem Namen des durch seinen Glanz berühmten Königs, so hat man vielleicht mit Recht in der Bezeichnung „die Sulamit", die der Braut einmal beigelegt wird, eine Anspielung gefunden[3]) auf Abisag von Sunem oder Sulam, die als schönste der Jungfrauen in Israel für David auserwählt wurde.[4])

Bei solcher Entstehung des Hohenliedes handelt es sich darin um die Liebe der Neuvermählten und höchstens im

---

1) So im Anschluss an Herder: Eichhorn und unter den Neueren wieder Bleek, Reuss, Stade, Cornill, Budde, Kautzsch, Siegfried.

2) So zuerst Wetzstein; nach seinem Vorgang Stade (Geschichte II, S. 197f.), neuerdings namentlich Budde u. A.

3) Renan (*Histoire* II, S. 173), Budde. 4) I Kön. 1,3.

Rückblick auch um die der Verlobten. In der That passt die Art des in den Liedern geschilderten Verkehrs durchaus nicht für das, was nach orientalischer Sitte den Verlobten gestattet ist.

3. §180.

Darüber kann man Zweifel haben, in wie viele einzelne Bestandtheile das Hohelied zu zerlegen ist. Es mögen etwa fünfzehn verschiedene Stücke zu unterscheiden sein, die aber nicht alle abgerundete Lieder darstellen, sondern theilweise wie Fragmente aussehen oder auch zum Theil sich vielleicht zu einem grössern Ganzen verbinden lassen. Eine bestimmte Abtrennung und Zählung ist bei der Beschaffenheit des Textes kaum möglich.

In einem ersten Liede[1]) führt der Dichter zunächst die Geliebte redend ein. Sie preist die ihr geschenkte Liebe, die ihr erquicklicher ist als Wein. Sie würde ihrer sich freuen, auch wenn der König sie in seine Gemächer nähme. Sie beschreibt entschuldigend ihr von der Sonne verbranntes Aussehen und fragt, wo er weidet, den ihre Seele liebt. Die Antwort erhält sie von ihm am Schluss.

Ein zweites Lied[2]) besteht aus Wechselrede zwischen dem Geliebten und seiner Freundin. Sie rühmen gegenseitig ihre Schönheit und die Wonne ihrer Liebe. Die Bilder sind meist leicht verständlich, wie wenn die Freundin sich eine Zeitlose Sarons, eine Lilie der Thäler nennt und der Geliebte darin einstimmt: „Wie eine Lilie unter den Dornen, so ist meine Freundin unter den Mädchen". Anderes ist seltsam und für unsern Geschmack befremdend wie sofort am Anfang die Vergleichung der Geliebten mit einem „Pferd am Wagen Pharaos". Nachdem die Freundin geschildert hat, wie sie liebeskrank mit dem Haupt auf der Linken des Freundes ruht, umarmt von seiner Rechten, schliesst das Gedicht mit einer Beschwörung an die Töchter Jerusalems, nicht zu erwecken und nicht zu erregen die Liebe, bis dass sie es will. Dies Finale ist wohl von einem Chor gesprochen zu denken.

In einem dritten Liede[3]) sind die Liebenden getrennt. Sie sehnt sich nach ihm, dass er gazellengleich über die Berge

1) c. 1,2—8. 2) c. 1,9—2,7. 3) c. 2,8—17.

springe. Sie vergegenwärtigt sich seine Nähe, wie er hinter der Mauer steht und durch das Fenster lugt. Sie legt ihm Worte in den Mund, worin er sie auffordert, sich jetzt nach der Winterszeit der Frühlingsblüthen zu freuen, und worin er eine Warnung richtet an ungebetene Nebenbuhler, „die kleinen Füchse, die Verwüster der Weinberge". Die Freundin wünscht: wann der Tag kühl wird, wann die Schatten sich dehnen, dann möge gazellengleich der Geliebte wiederkehren über die trennenden Berge.

Ein viertes Lied [1]) ist ein Pendant zum dritten: Vermissen und Wiederfinden. Aber die Situation ist eine andere. Die Geliebte ist auch hier die Redende. Sie hat gesucht, den ihre Seele liebt, gesucht und nicht gefunden. In der Nacht suchte sie ihn auf den Gassen, fragte die Wächter. Dann fand sie ihn, liess ihn nicht und brachte ihn in ihrer Mutter Haus. Den Schluss bildet die aus dem zweiten Liede wörtlich wiederholte Beschwörung an die Töchter Jerusalems, nicht zu erwecken und nicht zu erregen die Liebe, bis dass sie es will.

Es folgt, etwa als fünftes Stück [2]), eine kurze Schilderung, die ein Fragment aus einer Beschreibung der Geliebten sein könnte, wie „sie" — d. i. doch wohl die Geliebte — aus der Wüste kommt, anscheinend in der Verhüllung der Abend- oder Morgendämmerung: „Wer ist, die dort aufsteigt aus der Wüste, wie Rauchsäulen, wie Duft von Myrrhe und Weihrauch, von allem Gewürz der Händler?" Einfacher würde allerdings das Verständniss dieses Verses sein, wenn man unpersönlich übersetzen dürfte: „Was ist, das dort aufsteigt?" Dann liesse sich diese Frage verstehen als Hinweis auf den im Folgenden beschriebenen Zug Salomos. Es ist schwer zu begreifen, auf welche Situation der Braut sich im andern Falle die Frage beziehen soll. Ohne Aenderung des Textes ist indessen die von Verschiedenen vertretene zweite Uebersetzung kaum statthaft.[3]) Auch kommt dieselbe Frage: „Wer ist, die dort aufsteigt aus der Wüste?" an späterer

---

1) c. 3,1—5. 2) c. 3,6.

3) Gen 33,8 ist das Fragewort *mî* anders gebraucht als diese Uebersetzung unserer Stelle es fordert.

Stelle[1]), wo sie sich nicht etwa ausscheiden lässt, mit deutlicher Beziehung auf die Braut vor.

Verschieden von allen bisherigen Stücken ist das nächste Lied[2]), das als sechstes zu zählen wäre, wenn die vorhergehende Frage ein selbständiges Fragment sein sollte. Salomos Bett — wahrscheinlich ist ein Tragbett gemeint — wird geschildert in seiner Pracht. Sechzig Helden, schwertumgürtet, umgeben es „gegen den Schrecken der Nachtzeit". Die Töchter Zions werden aufgefordert, herauszukommen und anzuschauen den König Salomo mit der Krone, die ihm seine Mutter am Tage seiner Hochzeit auf's Haupt gesetzt hat. — Es handelt sich in diesem Gedicht offenbar um einen Zug des Königs, anscheinend einen nächtlichen; die Töchter Zions gehen dem Kommenden entgegen. Das Gedicht würde sich zum Singen bei der Hochzeitfeier auf der Tenne, wofür alle andern Theile des Hohenliedes bestimmt zu sein scheinen, kaum geeignet haben, denn die Schilderung des Bettes kann schwerlich vom „Aufschlagen des Thrones"[3]) verstanden werden. Eher ist dies Lied einer der Gesänge, wie sie nach der noch jetzt in der syrischen Wüste bestehenden Sitte vor der Hochzeit gesungen werden auf dem nächtlichen Zuge der Umwohnerschaft zum Zelt oder Hause der Braut. Noch jetzt wird in solchen Liedern betheuert, dass man sich bei dem Zuge durch die Nacht nicht fürchte.[4]) Das hier vorliegende Lied von dem Prachtbett oder der Prachtsänfte des Königs Salomo wird darnach gesungen zu denken sein von der Gefolgschaft des zum Brauthaus ziehenden Bräutigams. Nur dann ist zu verstehen, dass die Braut hier nicht zur Erwähnung kommt und dass die Situation als nächtliche gedacht wird. Den Bräutigam hat man sich dabei nicht gerade wirklich auf einer Prachtsänfte getragen vorzustellen; dies kostbare Geräth entspricht überhaupt nicht den wirklichen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens. Der Bräutigam wird in dieser Situation angenommen nur desshalb, weil er als König Salomo gefeiert werden soll. Eben diese Darstellung des Bräutigams findet sich allerdings in keinem der andern Lieder.

1) c. 8,5. 2) c. 3,7—11. 3) Budde.

4) Wetzstein, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft XXII, 1868, S. 102f.

Weiter folgen Stücke [1]), die unter einander verwandt und so gleichartig sind, dass man zweifeln kann, ob eine Trennung derselben berechtigt sei. Doch sind, so wie der Text jetzt lautet, die vorausgesetzten Situationen deutlich verschieden. In einem ersten Abschnitt [2]) erwartet der Liebende eine Begegnung mit der Geliebten, wann der Tag kühl wird, wann die Schatten sich dehnen — Worte, die wir im dritten Liede schon lasen. Vorher beschreibt der Liebende die Schönheit der Geliebten in Bildern, die unserm Geschmack grösstentheils nicht zusagen: ihr Haar wie eine Ziegenherde, die sich am Berge Gilead lagert, ihre Zähne wie eine Herde geschorener Schafe, die aus der Schwemme kommen, ihr Hals wie der Davidsthurm, mit den Schildern der Helden behängt, ihre Brüste wie ein Paar junger Gazellen, weidend unter Lilien.

Dann sind die Liebenden getrennt. [3]) Er ruft die Schwester Braut herbei, dass sie vom Libanon komme, vom Gipfel des Amanas, des Senirs und Hermons. Die Erquickung durch ihre Liebe wird geschildert. — Wenn hier die Darstellung des Herbeirufens der Geliebten ursprünglich ist, so muss man das Stück, welches damit beginnt [4]), als ein besonderes Lied abtrennen. Aber man findet schwer die Abgrenzung gegen das, was folgt, und die Angabe über den Aufenthalt der Braut auf den hohen Bergen sowie die Aufzählung dieser Berge ist auffallend. Es ist sehr wahrscheinlich, dass wir es hier mit einer spätern Einschaltung zu thun haben, die daraus entstand, dass die Vergleichung der Geliebten mit dem Libanon, seinem Duft und seinen Quellen [5]), als eigentliche Rede vom Libanon verstanden wurde und dann eine Ergänzung veranlasste. [6]) Wird jene Herbeirufung [7]) ausgeschieden, so schliesst sich das Folgende [8]) als Fortsetzung an das jenem zweifelhaften Verse Vorhergehende an. [9])

Die Schwester Braut wird weiterhin, noch in eben diesem Zusammenhang, einem verschlossenen Garten voll duftender Pflanzen, einem Born lebendigen Wassers, das vom Libanon fliesst, verglichen. Sie fordert ihrerseits den Freund auf, in seinen Garten zu kommen und seine prächtigen Früchte zu

---

1) c. 4,1—5,1. 2) c. 4,1—7. 3) c. 4,8. 4) c. 4,8 bis etwa v. 10
5) v. 11. 15. 6) Budde. 7) v. 8. 8) c. 4,9—5,1. 9) c. 4,1—7.

geniessen. Er kommt in seinen Garten, pflückt seine duftenden Blumen, isst seinen Honig, trinkt seinen Wein und seine Milch und fordert auf: „Esset, Freunde, trinkt und werdet trunken von Liebe".

Das nach jener Ausscheidung als achtes zu zählende Lied [1]) zeichnet Situationen, die, wie schon die ähnliche Darstellung des vierten Stückes [2]), kaum als in diesen Einzelheiten erlebt gedacht sein wollen, da sie für das, was der Orientalin geziemend erscheint, nicht passen. Sie entstammen der Phantasie des Dichters, die sich nicht genügen kann in der Ausmalung des Entgegenkommens der Braut und ihres Verlangens nach dem Geliebten. Die Braut hört ihn nächtlicher Weile klopfen und steht auf, ihm zu öffnen. Aber als sie den Riegel zurückgeschoben hat, ist er nicht da. Sie sucht ihn und findet ihn nicht — gerade wie in dem vierten Liede. Wie ebenfalls dort trifft sie auf die Wächter, die in der Stadt herumgehen. Sie erleidet Unbilden von ihnen, beschwört die Töchter Jerusalems, dem Geliebten anzusagen, wenn sie ihn finden, dass sie krank ist von Liebe. Auf die Frage der Töchter Jerusalems, was ihr Geliebter vor Andern voraus habe, gibt sie eine Beschreibung seiner Schönheit. Die Züge dieser Beschreibung verletzen durch ihre in's Colossale gehende Bildung unsern Geschmack nicht minder als in andern dieser Lieder die Beschreibungen der Braut. Das Lied schliesst mit der Versicherung der Redenden, dass sie ihres Geliebten sei und er der ihrige.

Das neunte Lied [3]) enthält eine Beschreibung der Freundin, die sich grossentheils mit derjenigen im siebenten Stücke deckt. Neu ist die Vergleichung ihrer Schönheit mit den Städten Tirza und Jerusalem.

Nach zwei Versen, die in der alexandrinischen Uebersetzung anders lauten als im masoretischen Text und in beiden gleichmässig unverständlich sind [4]), sodass sich nicht beurtheilen lässt, ob sie ein selbständiges Stück bilden oder ob sie zum vorhergehenden oder zum nachfolgenden Liede gehören, folgt als zehntes Gedicht [5]) eine neue Schilderung der

---

1) c. 5,2—6,3. 2) c. 3,1—5. 3) c. 6,4—10. 4) c. 6,11f.
5) c. 7,1—10.

körperlichen Reize der Braut. In ihrer unverhüllten Deutlichkeit überbietet sie die frühern noch, doch ohne dass auch hier die Grenze der naiven Unbefangenheit überschritten würde. Nicht gerade schön nach unserer Auffassungsweise ist die Vergleichung der Nase mit dem Libanonthurm, der nach Damascus schaut. Den Anlass zu der ganzen Beschreibung bietet ein Tanz der „Sulamit", der als Lager-Reigen [1]) bezeichnet wird. Man hat gewiss mit Recht diese früher unverstandene Bezeichnung neuerdings daraus erklärt, dass dies Lied den am ersten Hochzeitstag üblichen Tanz der Braut begleiten soll, den sie mit einem blossen Schwert in der Rechten tanzt, wie er ebenso im Heerlager nach dem Sieg aufgeführt wurde. Dass es sich im Folgenden um die Beschreibung einer Tanzenden handelt, geht deutlich daraus hervor, dass die Schilderung mit der Anmuth der „Schritte in den Schuhen" anfängt.

Im elften Liede [2]) redet die Geliebte. Sie lädt den Freund ein in's Freie, wo es sprosst und blüht. Sie wünscht, dass er ihr Bruder wäre, damit sie ihn vor den Leuten ohne Tadel küssen könnte, will ihn in ihrer Mutter Haus führen. Das Lied schliesst wie das zweite mit der Schilderung des Ruhens in den Armen des Geliebten und der Beschwörung der Töchter Jerusalems.

Das zwölfte Lied [3]) zeigt das vereinigte Paar, beginnend mit der schon an früherer Stelle gelesenen Frage: „Wer ist, die dort aufsteigt aus der Wüste?" Die „Aufsteigende" wird hier beschrieben als „gelehnt auf ihren Lieben". Dann redet einer der Liebenden (nach der masoretischen Punctation die Braut, aber vielleicht richtiger der Bräutigam) von dem Anfang ihrer Liebe und deren Bewahrung: „Stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie die Unterwelt die Leidenschaft; ihre Kohlen sind Feuerkohlen, eine Gottesflamme. Gewaltige Wasser können die Liebe nicht löschen, und Ströme entreissen sie nicht. Böte jemand allen Reichthum seines Hauses um die Liebe, man würde ihn verhöhnen." Es ist hiermit offenbar der Gedanke ausgesprochen, welcher allen diesen Liedern zu Grunde liegt.

---

1) c. 7,1 l. *maḥănîm* (Budde) statt des Ortsnamens *maḥănajim* „Tanz von Mahanajim".

2) c. 7,11—8,4. 3) c. 8,5—7.

Dann folgen noch drei ganz kleine Stücke, die etwas Fragmentarisches haben. Trotzdem ist nicht unbedingt anzunehmen, dass wir es mit Resten umfangreicherer Lieder zu thun haben; diese kleinen Gedichte können aus einer bestimmten Situation eines Brautpaars heraus für den Moment improvisiert und erst später aufgezeichnet worden sein. Das dreizehnte Stück [1]) variiert ein warnendes Wort der das Mädchen behütenden Brüder zu einer Aussage der dem Geliebten Ergebenen. Im vierzehnten [2]) preist der Liebende seinen „Weinberg“ im Vergleich mit dem werthvollen Weinberg Salomos zu Baal-Hamon. Im fünfzehnten [3]) räth die Geliebte dem sie aufsuchenden Freunde zur Flucht, ihn zur Eile treibend mit Worten, die am Ende des dritten Liedes in der entgegengesetzten Aufforderung angewandt worden waren. Dies letzte Stück, das durchaus nicht wie ein Schlussaccord klingt, spricht vor allem Andern dagegen, dass das Hohelied als eine einheitliche Dichtung aufzufassen ist.

Zweites Capitel.

Verfasser und Zeit des Hohenliedes.

1. § 181.

Wenn das Hohelied eine einheitliche Entwickelung nicht darstellt, sondern aus einer Reihe selbständiger Lieder besteht, so ist die Frage aufzuwerfen, ob es überhaupt von ein und derselben Hand herrührt oder nicht vielmehr eine Sammlung von Gedichten verschiedener Verfasser und vielleicht aus verschiedenen Zeiten ist.

Solchen berechtigten Erwägungen gegenüber ist von vornherein die grosse Aehnlichkeit der einzelnen Stücke zu beachten. Nur das eine, das, wie wir es verstanden haben, den Zug des Königs Salomo in seiner Prunksänfte beschreibt, fällt aus dem Rahmen der übrigen Dichtungen heraus, sodass die Vermuthung sofort nahe liegt, dies Stück habe einen besondern Verfasser. Von den übrigen Gedichten ist fast jedes einzelne

---

1) c. 8,8—10. 2) c. 8,11f. 3) c. 8,13f.

durch einen identischen Vers oder durch Wiederholung einer Wortgruppe oder Vergleichung mit einem, zuweilen mit mehreren andern verkettet. Selbst die kleinen fragmentartigen Stücke zeigen Aehnlichkeit mit den übrigen. Die Beschwörung der Töchter Jerusalems, nicht zu erwecken und nicht zu erregen die Liebe, kommt mit den selbigen, nur einmal leise modificierten Worten dreimal in dem Buche vor [1]), daneben noch einmal eine andersartige Beschwörung der Töchter Jerusalems.[2]) Die Hinweisung auf die Braut mit den Worten: „Wer ist, die dort . . . ?“ findet sich dreimal [3]), zweimal in der Form: „Wer ist, die dort aufsteigt aus der Wüste?“ Die Schilderung der Vereinigung der Liebenden: „Seine Linke unter meinem Haupte, und seine Rechte umarmt mich“ lesen wir zweimal.[4]) Zahlreiche Züge in der Schilderung der Geliebten wie des Liebenden wiederholen sich, so die Vergleichung mit jungen Gazellen und das Weinbergsbild.

Man könnte bei den Refrains und andern Wiederholungen an gemeinsame Ueberarbeitung von Gedichten verschiedener Herkunft denken, und irgendwelche Ueberarbeitung hat das Hohelied allem Anschein nach wirklich erfahren. Aber auch die Situationen des liebenden Paares weisen einzelne wiederkehrende Momente auf, die nicht später eingetragen sein können und am einfachsten aus der Herkunft von ein und demselben Verfasser sich erklären lassen, jedenfalls aber eine Entstehung unter den selben Verhältnissen und ungefähr zur gleichen Zeit voraussetzen.

Es sieht so aus, als ob die Gedichte in ihren Schilderungen theilweise bestimmte wirkliche und zusammenhängende Verhältnisse widerspiegelten. Mehrmals ist von der Mutter der Braut die Rede, niemals vom Vater. Die Braut wohnt oder wohnte im Hause der Mutter.[5]) Ihre Hüter sind die Brüder. Das Haus der Mutter steht unter einem Apfelbaum, dessen Schatten die erste Begegnung der Liebenden beschirmte [6]), eine Angabe, die mit Bezug auf die Bedeutung des Apfelbaums als eines Bildes des Bräutigams [7]) gemacht wird, aber doch kaum aus ihr allein heraus entstanden ist. Diese Züge

---

1) c. 2,7; 3,5; 8,4. 2) c. 5,8. 3) c. 3,6; 6,10; 8,5. 4) c. 2,6; 8,3. 5) c. 8,2. 6) c. 8,5. 7) c. 2,3.

und noch andere mögen auf specielle reale Situationen deuten, obgleich allerdings die Hervorhebung von Mutter und Brüdern des Mädchens vor dem Vater allgemein orientalischen Verhältnissen entspricht. Ob wir bei den scheinbaren Anspielungen auf Individuelles an die Braut des Dichters selbst[1]) zu denken haben oder eher an eine bestimmte Hochzeit eines Andern, auf welche die Lieder gedichtet wurden, lässt sich kaum entscheiden. Jedenfalls aber ist in der Folge der Lieder die zeitliche Folge der wirklichen oder fingierten Erlebnisse eines bestimmten Liebespaars nicht eingehalten worden; denn in dem als elftes gezählten Liede[2]) redet die Freundin wie aus dem ersten Stadium der Annäherung und zwar deutlich einer Annäherung vor der Hochzeit[3]), nachdem doch die Liebenden in den frühern Liedern als ehelich Verbundene gesprochen haben. Diese Schilderung von ihrem Sichfinden und dem Erwachen der Liebe macht, ebenso wie die frühern Darstellungen des nächtlichen Suchens des Mädchens nach dem Geliebten auf den Gassen der Stadt[4]), nicht den Eindruck des wirklich Erlebten oder Beobachteten. Im Orient pflegen Ehen nicht auf Grund vorausgegangener Neigung geschlossen zu werden. Es wird anzunehmen sein, dass in jenen Schilderungen die Phantasie des Dichters der in der Ehe gefundenen Liebe eine frei erdachte Vorgeschichte gibt. Ebenso wird das Hirtenkostüm der Liebenden als poetische Fiction anzusehen sein. Andere Züge in dem Bilde des Paares, wie das Duften nach Salben, passen schlecht dazu. Jedenfalls — wenn auch etwa der Dichter seine eigene Liebe oder ein Liebesverhältniss seiner Umgebung, also in dem Hirten sich selbst oder einen Freund schildern will — die Gedichte an sich, trotz ihres unverkennbaren Natursinns oder vielmehr gerade um der verfeinerten Art desselben willen, klingen nicht, als ob sie im Kreise der Hirten verfasst wären. Ueberhaupt erwecken die umfangreichern Stücke nicht den Eindruck, als ob wir es in ihnen mit Liedern zu thun hätten, welche als eigentliche Volkslieder[5]) entstanden wären. Das schliesst nicht aus, dass sie volksthümlicher Sitte angepasst und bei volksthümlichen Feiern

1) Reuss. 2) c. 7,11—8,4. 3) c. 8,1 f. 4) S. oben S. 690. 693.
5) So namentlich Siegfried.

verwendet wurden. Am meisten etwa die ganz kurzen, nur aus wenigen Zeilen bestehenden Stücke [1]) haben die Art von Volksdichtungen. Sie bildeten vielleicht die Grundlage der Sammlung; mit Benutzung von ihnen hat dann, wie es scheint, ein einzelner Dichter in Ausführung ihrer Motive ein bestimmtes Hochzeitpaar gefeiert.

Die traditionelle Anschauung von Salomos Autorschaft ist gewiss nur daraus entstanden, dass Salomo in dem Hohenlied nicht nur erwähnt wird [2]), sondern auch in Person auftritt [3]) und dass man von ihm als Dichter wusste. An die Abfassung des Hohenliedes durch ihn ist nicht zu denken, denn von anderm abgesehen, machen die Situationen der Liebenden es sehr unwahrscheinlich, dass überhaupt ein König eben diese Liebeserfahrungen schildere. Sollte — wie man gemeint hat — in einzelnen Liedern Salomo redend zu denken sein, so wäre das als eine Fiction zu verstehen.

§ 182. 2.

Den Ursprung dieser Dichtungen hat man vielfach im Norden des Landes Israel gesucht. Es ist richtig, dass aus Juda nur Jerusalem öfters und Engedi einmal zur Erwähnung kommt, von südlichen Gegenden ausserdem noch Saron, während mehrfach der nördlichen Landschaften gedacht wird. Der Libanon spielt eine grosse Rolle, der Hermon kommt — aber nur in einer wahrscheinlich spätern Stelle [4]) — unter verschiedenen Namen vor; Tirza und der Karmel werden genannt, aber auch Hesbon und Gilead, die nach dem Ostland verweisen. Die Braut wird an einer Stelle „die Sulamit“ [5]) genannt, was wohl auf ihre wirkliche oder eher fingierte Herkunft aus einem Orte Sulam verweist, und dieser wird zu identificieren sein mit Sunem im Stamm Isaschar, dem jetzigen Sulam. Allein der Libanon und andere Gegenden des Nordens können als besonders schöne, die man doch auch im Süden kannte, erwähnt werden. Es ist kaum auch nur für einzelne dieser Lieder richtig, dass darin die nördlichen Gegenden als Aufenthaltsort der Redenden zu

---

1) S. oben S. 695. 2) c. 1,5; 8,11. 3) c. 3,7. 9. 11. 4) c. 4,8. 5) c. 7,1.

denken seien. Jedenfalls da, wo die Töchter Jerusalems sprechen, befindet sich das Liebespaar in der Nähe Jerusalems. Auch die Sprache kann nicht mit Bestimmtheit für die nördlichen Gegenden entscheiden. Allerdings hat sie ihre Besonderheiten, die sich in der uns bekannten judäischen Literatur nicht finden. Mit dem in Nordisrael entstandenen Debora-Lied theilt das Hohelied den Gebrauch des verkürzten Relativpronomens. Allein die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Buches, so namentlich diese Form des Relativums, lassen sich auch aus später Abfassungszeit oder aus einer nicht nothwendig auf den Norden verweisenden dialektischen Färbung erklären.

Die Frage nach der Abfassungszeit des Hohenliedes ist schwer zu beantworten. Durchgehends vorkommende Besonderheiten der Sprache, so jene Form des Relativums, entscheiden nicht gerade nothwendig für späte Zeit. Das wird sich aber kaum verkennen lassen, dass das zweifellos persische Wort *pardēs* „Baumgarten", das sich einmal findet[1]) und sonst nur in den Büchern Nehemia und Kohelet vorkommt, erst in später Zeit, wahrscheinlich nicht vor der persischen Periode, in's Hebräische aufgenommen worden ist. Im Alten Testament erwähnt einzig das Hohelied den Nussbaum, *'ĕgôz*, nämlich einen Nussbaumgarten[2]), also den Baum als Culturpflanze. Der Name mag persisch sein und der Baum, der jetzt in Syrien häufig vorkommt, dorthin wie zu den Römern, die eine bestimmte Nussart die persische nannten, durch Vermittelung der Perser gekommen sein; heimisch ist der Baum am Schwarzen Meere. Diese Ausdrücke verweisen auf nachexilische Zeit, und in der Gestalt, in welcher das Hohelied uns vorliegt, wird es früher nicht anzusetzen sein. Es ist aber nicht undenkbar, dass die Lieder lange im Volke beliebt und gebraucht waren und in Folge dessen durch spätere Ausdrücke verändert, vielleicht — wofür sich mindestens an einer Stelle ein Anzeichen findet[3]) — auch sonst noch bereichert worden sind.[4]) Diese Annahme liegt ganz besonders dann nahe, wenn wir es wirklich mit Liedern zu thun haben, welche bei Hochzeitfeiern

---

1) c. 4,13. 2) c. 6,11. 3) c. 4,8, s. oben S. 692; vgl. c. 3,7—11.
4) So de Wette und Schrader.

gesungen wurden und sich wohl mit der ihnen zu Grunde liegenden Hochzeitsitte von Generation zu Generation vererbten. Es steht an sich nichts der Annahme im Wege, dass solche Lieder schon vor dem Exil aufgezeichnet wurden und so die Periode des Exils überdauerten. Das Wort *'appirjôn* für „Tragbett“, das aus dem Semitischen nicht befriedigend zu erklären ist und mit dem griechischen *φορεῖον* zusammenzuhängen scheint, findet sich nur in jener Schilderung Salomos[1]), an deren ursprünglicher Zugehörigkeit zu diesem Liederkranz sich zweifeln lässt.

Für sehr hohes Alter des Hohenliedes kann man dagegen ebensowenig wie den sprachlichen Anklang an das Debora-Lied die Erwähnung von Tirza neben und vor Jerusalem geltend machen. Tirza hörte auf, die Residenzstadt des Nordreiches zu sein, als Omri Samarien erbaut hatte. Viele meinen, der Dichter müsse noch zur Blüthezeit Tirzas geschrieben haben, also nicht später als im zehnten Jahrhundert.[2]) Aber von der einstmaligen Wichtigkeit dieses Ortes kam doch den spätern Zeiten Kunde zu, und sein Name, der „Anmuth“ bedeutet, mochte dem Dichter für eine Vergleichung der Geliebten gerade mit dieser Stadt passend erscheinen. Was er von der Pracht und Ueppigkeit des Salomonischen Hoflebens weiss, ist ebenfalls nicht dafür entscheidend, dass er der Zeit Salomos nicht ferne gestanden habe.[3])

Aber allerdings erregt die naive Art der Rede von erotischen Dingen wie die Kraft des Natursinns Bedenken gegen eine sehr späte Ansetzung der Gedichte. Man wird nur umfassende Perioden als mehr oder minder geeignet für die Entstehung in Betracht ziehen dürfen und etwa fragen können, ob vorexilische oder nachexilische Abfassung eines Grundstockes der Dichtungen wahrscheinlicher sei. Die Zeitbestimmung ist um so schwieriger als das Hohelied einer Literaturgattung angehört, von der wir bei den Hebräern sonst nichts besitzen. Aber so weit wir uns aus den uns er-

---

1) c. 3,9.

2) So Nöldeke, Schrader, Reuss, Stickel (S. 80f.) u. A.

3) Anders auch Bleek u. A.; Kuenen setzte 1865 die Dichtung um 800 an, entschied sich aber 1892 für späte Abfassung, s. bei Budde, Commentar, S. XXIII.

haltenen andersartigen Schriften ein Bild von dem Leben und Denken in Israel zu machen überhaupt im Stande sind, ist in den ersten Jahrhunderten nach dem Exil[1]) die Abfassung des Hohenliedes schwerlich denkbar. Für die der griechischen Heiterkeit nicht nachstehende Frische des Liebeslebens und der Naturbetrachtung im Hohenlied scheinen die Verhältnisse des Serubabelschen Jerusalems zu eng und zu armselig, die der Zeit Esras zu streng und zu finster zu sein.

Aber man hat an noch spätere Zeiten gedacht, an die des gräcisierten Juda[2]), auch an eine directe oder indirecte Einwirkung Theokritischer Denkweise.[3]) Es lässt sich nicht für unmöglich erklären, dass von solcher Anschauungsart der Griechen Einwirkungen auf die Juden der Seleucidenzeit ausgingen. Dass sich aber in jener Zeit ein jüdischer Dichter auf diesem Gebiet so empfänglich und gelehrig gezeigt haben sollte, ist in höchstem Grad unwahrscheinlich. Alles, was wir von der Literatur, überhaupt von der Denkweise der Juden der gesamten nachpersischen Zeit wissen, spricht dagegen, dass die Lebenslust in der Form, wie das Hohelied sie aufweist, ihnen erschlossen gewesen wäre. Es kommt im Hohenlied doch nicht nur der keiner Zeit fremde Genuss des Liebesglückes zur Darstellung, sondern dieser Genuss tritt hervor nur als eine Einzelheit auf dem Grunde der Freude an der Welt der Erscheinungen, deren mannichfache Formen die Dichtungen in eigentlicher und mehr noch in bildlicher Rede zur Geltung bringen. Zu allen Zeiten freilich machen Einzelne von der Regel eine Ausnahme; aber die Gesinnung dieser Lieder erweckt durchaus nicht den Eindruck eines isolierten Kunstproductes. Die Sprache in ihren Bildern ist so frei, so ungezwungen, als ob, wie der Dichter, so auch seine Umgebung in solcher Anschauungsweise der Natur lebe. Die Schilderung der Schönheiten der beiden Geschlechter, der Reize des Liebesgenusses ist von unverhüllter Deutlichkeit, aber sie hat gar nichts von angelerntem Raffinement, wie man dies für

---

1) König: um das Jahr 500, Cornill: frühestens persische Zeit.

2) Wildeboer, Kautzsch, Budde: kaum vor 300, Siegfried: wahrscheinlicher 2. Jahrhundert.

3) So Vatke.

einen jüdischen Nachahmer der Griechen erwarten würde, sondern sie redet wie aus der Fülle des eigenen natürlichen Empfindens, das ohne allen Arg es nicht anders weiss, als dass man von diesen Dingen reden kann und reden darf. Was speciell den vermutheten griechischen Einfluss betrifft, so ist die Art, wie im Hohenlied unter fernliegenden und übertreibenden Bildern die Schönheit des menschlichen Körpers geschildert wird, von der griechischen Auffassungsweise gänzlich verschieden. Jeder griechisch Gebildete müsste sie in manchen Partieen geschmacklos und barbarisch gefunden haben, so gut wie wir Modernen es thun. Ueberhaupt entspricht es nicht den Gewohnheiten altgriechischer Dichter, die menschliche Gestalt in ihren Einzelheiten zu beschreiben; diese Art hat erst bei byzantinischen Autoren, wahrscheinlich nach dem Vorbild morgenländischer Poesie, Aufnahme gefunden.[1])

Nach der andern Seite hin lässt sich allerdings ein sentimentaler Zug geltend machen, der sich in den Dichtungen des Hohenliedes stellenweise findet. Auf Grund der Sehnsucht nach einem die Wirklichkeit überragenden Ideal scheint in einzelnen Stellen eine Entstehung des Liebesverkehrs geschildert zu sein, die anders ist als es das der Sitte entsprechende Verhältniss zwischen Jüngling und Jungfrau in irgendwelcher Zeit der israelitischen Geschichte erlaubte und wohl auch anders als das wirkliche, mehr realistische und weniger zart empfindende Leben diesen Verkehr sich überhaupt gestalten liess.[2]) Solche Sentimentalität spricht eher für spätere als für ältere Zeit, wie sich ähnliche idealisierende Schilderungen auf diesem Gebiet bei den Griechen erst in der hellenistischen Zeit zu finden scheinen.[3]) Einschaltungen oder Retouchierungen sind gerade bei diesen Theilen des Hohenliedes kaum anzunehmen. Eigentlich volksthümlich sind derartige fingierte Empfindungen hier gewiss ebensowenig wie ähnliche des deutschen Minnegesangs. Aber das spricht nur gegen die Entstehung der Lieder im Volksmund und für einen kunstgeübten Dichter als Verfasser. Wir haben keinen Zeitmesser, um das Aufkommen solcher Gefühlsdichtung bei den Israeliten bestimmen zu können. Die

1) Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876 (2. Aufl. 1900), S. 150f.

2) S. oben S. 697. 3) Rohde a. a. O., S. 70f.

überwiegende Tonfärbung der Gedichte scheint nach meinem Eindruck für Entstehung des Hohenliedes in seiner Grundform innerhalb irgendwelcher nachexilischen Periode nicht zu sprechen. Gegen die Annahme aber, dass noch bis in die griechische Zeit hinein vorexilische Dichtungen im Gebrauch des Volkes fortgelebt hätten und dadurch modificiert worden seien, ist an sich kaum etwas einzuwenden.

Noch zwei die Abfassungszeit betreffende Fragen lassen sich nicht umgehen, obgleich auch sie eine bestimmte Antwort nicht erhalten können. Zunächst: ist es annehmbar, dass im zweiten oder auch im dritten Jahrhundert weltliche Volksdichtungen in hebräischer Sprache entstanden oder ein Dichter zu volksthümlichem Gebrauch hebräische Lieder schrieb, und wird nicht vielleicht schon durch die hebräische Sprache des Hohenliedes als Abfassungszeit spätestens das vierte Jahrhundert bekundet? Aus dem Ringen zwischen der hebräischen und aramäischen Sprache in den Büchern Esra und Daniel ist doch wohl — soweit sich die aramäischen Stücke im Buch Esra datieren lassen — zu ersehen, dass die Sprache der Profanschriften seit mindestens dem dritten Jahrhundert vorzugsweise aramäisch war und nur die heilige Schriftstellerei den Gebrauch des Hebräischen bevorzugte. Auch die hebräisch verfassten moralisierenden Schriften der spätern Zeit, die jüngsten Theile des Spruchbuches, die Sprüche des Siraciden und sogar Kohelet wollen alle mit ihrer Moral einem religiösen Zwecke dienen. Das Buch Ester hat wohl als Erklärung des Purimfestes von vornherein ein Absehen auf ein Fest, das zwar nicht ein eigentlich gottesdienstliches war, aber doch als ein national-religiöses galt. In den Büchern Esra und Daniel ist, weil sie von heiliger Geschichte und heiligen Dingen handeln, der Rahmen hebräisch und nur einzelne aramäische Stücke sind wie Einlagen aufgenommen worden. Die nachexilischen Dichtungen, die wir, abgesehen vom Hohenlied, im Alten Testament besitzen, sind sämtlich — auch die spätesten — in hebräischer Sprache abgefasst; es ist aber für alle, mit Ausnahme etwa eines Psalms, deutlich, dass sie von vornherein einen gottesdienstlichen oder doch erbaulichen Zweck hatten. Die Ausnahme würde Psalm XLV bilden, wenn er nachexilisch sein sollte; vereinzelte Aus-

nahmen von der anscheinenden Regel gab es gewiss auch sonst in der uns nicht erhaltenen Literatur. Wenn so die profane Schriftstellerei unter dem Drucke der aramäischen Umgebung der Juden das Hebräische ganz oder doch theilweise aufgab, dann ist vom dritten Jahrhundert ab auch zweifelhaft, ob im Munde des Volkes eine andere Sprache gebräuchlich war als das Aramäische, das sicher zur Zeit Christi Volkssprache gewesen ist. Denkbar ist freilich, dass sich im Volksmund das alte Hebräisch länger erhielt als in der Profanliteratur und unter dieser Voraussetzung auch, dass ein geschulter Dichter in einer weltlichen Dichtung sich diesem Volksbrauch anschloss, weil seine Dichtung zur Benutzung durch das Volk bestimmt war. Es liegt aber immerhin die Annahme nahe, dass die hebräische Sprache des Hohenliedes seine Abfassung vor dem dritten Jahrhundert bekunde. Im Gebrauch dagegen konnten, wenn diese Vermuthungen zutreffend sein sollten, die Lieder unseres Buches auch nach dem Ueberhandnehmen der aramäischen Sprache beibehalten werden, weil wenigstens das Verständniss des Hebräischen im Volke noch lebendig blieb. Ist das Buch spätestens im vierten Jahrhundert entstanden, dann können griechische Elemente, wie etwa das Wort *ʾappirjôn*, erst nachträglich eingedrungen sein. Das vierte Jahrhundert scheint mir in der That diejenige Periode der nachexilischen Zeit zu sein, in welcher der Grundstock des Hohenliedes, wenn er nicht vorexilisch sein sollte, am ehesten anzusetzen ist.

Eine andere Frage bezieht sich auf die Auslegung des Hohenliedes als einer von heiligen Dingen handelnden Schrift. Seine Zugehörigkeit zu den heiligen Schriften war noch spät streitig.[1]) Keinenfalls aber kann ein Grund für diesen Zweifel die noch bekannte Verwerthung des Hohenliedes zu weltlichen Hochzeitfeiern gewesen sein. Wäre sie bekannt gewesen, so könnte die Aufnahme unter die heiligen Schriften überhaupt nicht in Frage gekommen sein. Wenn aber um das Jahr 100 n. Chr., wo über die Annahme des Hohenliedes als einer heiligen Schrift verhandelt wurde, seine Beziehung auf Hochzeitfeiern vergessen war, so ist schwerlich anzunehmen, dass damals noch ähnliche Lieder bei Hochzeitfesten gesungen wurden.

---

1) S. oben S. 41.

Die alte Hochzeitsitte scheint zu dieser Zeit bei den Juden erloschen gewesen zu sein. Sie wäre dagegen um 300 oder 200 v. Chr. noch sehr lebendig gewesen, wenn damals das Hohelied entstand. Sie müsste also in dem zwischeninneliegenden Zeitraum erstorben und vergessen worden sein. Man sieht nicht recht ein, welche Veränderungen in diesen Jahrhunderten eine derartige Volkssitte beseitigt haben sollten. Wohl aber hat das babylonische Exil solche Veränderungen hervorbringen können. Die Gedichte des Hohenliedes, die bei der Hochzeitfeier auf der Tenne gesungen werden sollen, sind eingerichtet auf die Lebensweise eines Landwirthschaft betreibenden Volkes. Durch das Exil wurden die Israeliten aus einem Bauernvolk zur Gemeinde der Juden, die sich wohl noch auf den Feldbau verstand, ihn aber, wie die Umwandlung der alten Ackerbaufeste in rein religiöse zeigt, doch nicht mehr als den Mittelpunkt ihres Lebens ansah. Dass die auf den Ackerbau gegründete Art der Hochzeitfeier sich bei den östlichen Nachbarn der palästinischen Juden, den Bewohnern des Haurans, zwei Jahrtausende länger erhalten hat, ist nicht befremdlich. Ueber diese Gegenden ist keine so von Grund aus umkehrende Katastrophe ergangen, wie es für die Juden das babylonische Exil war, und ihre Culturverhältnisse haben sich in diesem langen Zeitraum fast gar nicht verändert. Indessen für das Hohelied darf andererseits nicht unbeachtet bleiben, dass seine Gesänge allerdings auf eine dem Ackerbau entsprungene Sitte gegründet sind, dass aber der Acker in dem Inhalt der Lieder eine hervortretende Rolle nicht spielt. Der Weinberg und der Garten kommen häufiger zur Geltung. Möglicher Weise liegt hierin ein Hinweis darauf, dass zur Zeit der Abfassung dieser Lieder der specielle Brauch eines Bauernvolkes die eigentliche Periode des Ackerbaus bereits überdauert hatte oder auch dass die Lieder als reine Kunstproducte nur noch in der Form nach altem Muster wie für die Feier auf der Tenne gedichtet worden sind. Die letzte Annahme ist bei der Ursprünglichkeit der Denkweise dieser Gedichte und der ungekünstelten Art, wie sie der Situation auf der Tenne angepasst sind, kaum wahrscheinlich. Höchstens etwa die Töchter Jerusalems als der Chor der Freundinnen und die Gassen der Stadt als Aufenthalt der Braut sind einigermassen befremdlich, da man in

Jerusalem selbst die Hochzeiten doch kaum auf der Tenne gefeiert hat. — Sollten nach jenen andern Erwägungen die Gedichte des Hohenliedes in vorexilischer Zeit entstanden und in nachexilischer überhaupt nicht mehr im Volk als Hochzeitlieder gebraucht worden sein, so wären dann die Spuren nachexilischer Zeit, die sie in einzelnen Ausdrücken zu tragen scheinen, aus gelehrter Ueberarbeitung späterer Herausgeber zu erklären.

Wo man, diese Voraussetzung angenommen, in der vorexilischen Zeit die Gedichte in ihrer ursprünglichen Form unterzubringen hätte, darüber ist eine Vermuthung kaum zu wagen. Nur so viel lässt sich sagen: die Zeit, in welcher der Dichter lebte, wird als eine für die Lage des Volkes glückliche zu denken sein. In bedrängten und bewegten Zeiten der Kriegführung oder des Niedergangs der innern Verhältnisse würde für eine so heitere Lebensauffassung schwerlich Raum gewesen sein.

§ 183. 3.

Das Hohelied besingt in allen seinen einzelnen Liedern die Macht der Liebe. In keinem andern Theile der uns erhaltenen altisraelitischen Literatur wird die Liebe, wie sie sich offenbart in dem Verhältniss von Bräutigam und Braut, Mann und Weib, behandelt. Wir müssen der Geschichte der Exegese dankbar sein, dass durch einen Irrthum diese eine kostbare Probe der vielleicht einmal umfangreichern Literatur solchen Inhaltes aufbewahrt geblieben ist. Aber wenn sie uns nicht erhalten wäre, so müssten wir die hier kund gegebenen Gedanken über die Liebe für die ältere hebräische Zeit als auch den Hebräern eigen mit Nothwendigkeit ergänzen; denn die hier ausgesprochenen Empfindungen sind schliesslich, nur in specifisch hebräischer Form, allgemein menschliche. Von ihnen müssen auch die alten Israeliten geredet haben, so lange nicht etwa durch starre Gesetzlichkeit die freie Aussprache des menschlichen Herzens bei ihnen gefesselt war.

Von seinem Grundgedanken abgesehen, hat das Hohelied noch dadurch seinen besondern Werth, dass es uns wie keine andere Schrift der althebräischen Literatur das Vermögen des Israeliten, sich in die Natur zu versenken und mit der Natur

zu leben, offenbart. Hierin ist das Hohelied in der alttestamentlichen Sammlung so einzigartig, dass man wohl jene Vermuthung begreifen kann, diese Anschauungsweise sei nicht auf hebräischem Boden entstanden sondern eine Nachahmung griechischer Denkart. Doch scheinen mir die dagegen geltend gemachten Bedenken überwiegend. Dass auch die Semiten, in anderer Weise, aber nicht minder intensiv als Griechen und andere Indogermanen, in und mit der Natur zu leben vermochten, ist aus altarabischen Dichtungen zur Genüge bekannt. Aus dem Hohenlied ersehen wir, dass die Israeliten ihren Stammverwandten hierin nicht nachstanden. Eine gewisse besondere Art in der Anschauungsweise der Natur, wie wir sie in den Psalmen zu bemerken glaubten[1]), findet sich auch hier. Die Natur wird nicht geschildert, wie sie an sich ist, sondern entweder als Bild des menschlichen Lebens oder in ihrer Beziehung zum menschlichen Leben. Aber die Wahrnehmungen aus der Natur sind im Hohenlied gehäufter und mannichfaltiger als in den Psalmen, wie der verschiedene Gegenstand, vielleicht auch die verschiedene Abfassungszeit es bedingt.

Die Naturbeobachtung der Gedichte des Hohenliedes bezieht sich auf die Herdentrift, den Weinberg, den Garten, daneben auch auf die Gipfel des Libanons und das Leben der Blumen und Thiere des freien Gefildes. Der Dichter erwähnt die Ziegenherde, die sich am Berge Gilead lagert, und die geschorenen Schafe, die aus der Schwemme kommen. Das Bild des Weinberges wendet er wiederholt an; er redet specialisierend von den Weinbergen Engedis und von der Cypertraube, auch von den Füchsen, den Weinbergsverderbern. Er beschreibt den umzäunten Garten mit seinen Granatbäumen, duftenden Pflanzen und einer fliessenden Quelle; er nennt die im Garten angelegten Beete, auch einen Nussbaumgarten. Neben der Lilie der Thäler wird die Zeitlose Sarons angeführt, der Apfelbaum mit seinem Schatten und seiner Frucht, die Granate, aus deren gesprungener Schale die rothe Farbe der Kerne hervorleuchtet, der Palmbaum mit seinen Wedeln, die Ceder auf dem Libanon und die duftende Duda'im-Pflanze. Der

1) S. oben S. 642 ff.

Weizenhaufen dient — aber nur ein einziges Mal — zu einer Vergleichung. Tauben in Felsspalten und an Bächen werden erwähnt; überhaupt Tauben und Turteltauben kommen öfters vor, einmal auch der schwarze Rabe, häufig die Gazellen und die Hinden des Gefildes, daneben nur einmal in einer verdächtigen Stelle[1]) die ausserhalb dieses friedlichen Kreises liegenden Höhlen der Löwen und Berge der Pardel. Das Ross am Wagen Pharaos wird für ein Bild der Geliebten nicht verschmäht. Der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten kommt als bedeutsam vielfach zur Sprache. Der Dichter beobachtet die Dehnung der Schatten beim Kühlwerden des Tages, das Morgenroth, den Mond und die Sonne. Zu neuem Leben ruft ihm die Zeit, wo der Winter vorüber und der Regen vergangen, wo Blüthen hervorkommen, wo man den Weinstock beschneidet und wo die Turteltaube girrt, wo die Feigen sich färben und der Weinstock in duftender Blüthe steht. Unter dem Eindruck des Frühlings nennt er das Brautlager ein grünendes.

Diese Beobachtungsart und neben ihr jene im Hohenlied ausgesprochene Auffassung der Liebe zeigen uns, dass wir das Leben Israels mit wärmern und sattern Farben zu malen haben als es die übrige aus dem israelitischen Alterthum erhaltene Literatur, die fast ausschliesslich aus religiösen Motiven entstanden ist, für sich allein nahe legen würde.

Die Gestalten und Situationen des Herdenlebens sind im Hohenlied durchaus nicht überwiegend, wie man für den Schäfer und seine Schäferin erwarten sollte. Vom Weinberg und vom Garten kommen eingehendere Schilderungen vor als von der Herdentrift — doch jedenfalls ein Zeichen dafür, dass jene dem Auge des Dichters vertrauter waren und dass er, den Hirten nur benutzend als eine altbeliebte Figur hebräischer Erinnerungen und Anschauungen, thatsächlich in Culturverhältnissen sich bewegte, die dem Hirtengewand, worin er das Brautpaar zeichnete, nicht entsprachen. Nur ein einziges Mal findet sich eine directe Beziehung auf den Ackerbau: der Weizenhaufen. Das sind deutliche Hinweisungen, dass wir das Hohelied, wenn es überhaupt in seiner Grundlage der

1) c. 4,8.

vorexilischen Zeit zuzuweisen sein sollte, nicht allzu hoch in dieser ansetzen dürfen.

Zweite Gruppe.

Die poetischen Bücher vorwiegend didaktischen Inhaltes.

Vierter Abschnitt.

Das Buch der Sprüche.

Erstes Capitel.

Inhalt und Ueberschrift des Buches der Sprüche.

1. § 184.

Die in Israel seit alter Zeit geübte gnomische Weisheit, von der Proben in den ältern Geschichtsbüchern und andersartige grössern Umfangs im Psalter niedergelegt sind, hat ihre besondere Vertretung in dem als das der „Sprüche“, *mišlê*, bezeichneten Buche gefunden. Es ist eine aus verschiedenen Theilen bestehende Sammlung.

Literatur zu Abschnitt 4: Paul de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, 1863. Ant. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig 1890. Hermann Pinkuss, Die syrische Uebersetzung der Proverbien textkritisch und in ihrem Verhältnisse zu dem masoretischen Text, den LXX und dem Targum untersucht, ZAW. XIV, 1894, S. 65—141. 161—222. — T. K. Cheyne, *Job and Solomon or the Wisdom of the Old Testament*, London 1887. Derselbe, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1899 (s. zu § 74), S. 127 ff. 173 ff. Baudissin, Die alttestamentliche Spruchdichtung, Rede, 1893. G. Wildeboer, *De Tijdsbepaling van het Boek der Spreuken*, in: *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde*, 4e *Reeks*, *Deel* III, 1899, S. 233 bis 265. Otto Meusel, Die Stellung der Sprüche Salomos in der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte, 1900.

Commentare: Ernst Bertheau, KEH. 1847, 2. Aufl. von W. Nowack (Die Sprüche Salomo's und der Prediger Salomo's) 1883. Fer-

Das ganze Buch trägt die Ueberschrift: „Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs über Israel“.[1]) An diese Ueberschrift schliesst sich, mit ihr im Satzbau verbunden, eine einleitende summarische Angabe des Zweckes dieser Sprüche, anfangend mit den Worten: „zu erkennen Weisheit und Zucht, zu merken auf Worte der Einsicht“.[2])

Die Sammlung selbst zerfällt in acht Theile, die sich durch ihren Inhalt, zumeist auch durch besondere Ueberschriften deutlich von einander abheben. Der erste Theil[3]) hat keine Verfasserangabe und keine Ueberschrift. Er beginnt mit einem Spruche, der als Zusammenfassung des gesamten Inhaltes dieses Theiles gelten kann: „Die Furcht Jahwes ist der Erkenntniss Anfang; Weisheit und Zucht verachten die Thoren“. Dann folgt eine Reihe von Ermahnungen an den mit „mein Sohn“ angeredeten Leser. Den zweiten Theil bildet eine Sammlung mit der besondern Ueberschrift: „Sprüche Salomos“[4]), eine Zusammenstellung von Sentenzen, die unter einander nicht verbunden sind. Der dritte Theil[5]) hat eine kurze Einleitung in Briefform; sie fordert den Empfänger auf, „Worten der Weisen“ seine Aufmerksamkeit zu schenken. Diesem dritten Theil ist der kurze vierte[6]) als Anhang hinzugefügt mit der Vorbemerkung: „Auch diese — nämlich Sprüche — sind von Weisen“. Der fünfte Theil[7]) trägt die Ueberschrift: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Hiskias, des Königs von Juda, gesammelt haben“. Drei kleinere Stücke bilden den Schluss des Buches: „Worte Agurs, des Sohnes Jakehs“[8]), dann: „Worte des Königs Lemuel“[9]) und als drittes, obgleich mit einer besondern Ueberschrift nicht versehen doch von dem Vorhergehenden deutlich sich abhebend, eine Lobpreisung der tüchtigen Hausfrau in zweiundzwanzig nach dem Alphabet geordneten Versen.[10])

---

dinand Hitzig 1858. Otto Zöckler, BW. 1867. Franz Delitzsch, BC. 1873. Hermann L. Strack, KK. 1888, 2. Aufl. 1899. G. Wildeboer, KHC. 1897. W. Frankenberg, HkAT. 1898. Crawford H. Toy, Edinburgh 1899.

---

1) c. 1,1. 2) c. 1,2—6. 3) c. 1,7—9,18. 4) c. 10,1—22,16. 5) c. 22,17—24,22. 6) c. 24,23—34. 7) c. 25,1—29,27 8) c. 30. 9) c. 31,1—9. 10) c. 31,10—31.

Die alexandrinische Uebersetzung enthält manche Sprüche der masoretischen Ausgabe nicht; dafür bietet sie viele eigene. Es scheint hier eine andere Recension des hebräischen Textes zu Grunde zu liegen. Auch die Ordnung des Spruchbuches ist in der Septuaginta anders als im hebräischen Texte. Die Worte Agurs und Lemuels stehen dort in zwei Stücken mitten in dem Buche; sie werden getrennt durch den dazwischen gestellten vierten Theil des hebräischen Textes.[1]) Diese Eintheilung ist nicht die ursprüngliche; denn die Worte Agurs sind darin auseinandergerissen, obgleich die Zusammengehörigkeit aller im hebräischen Text unter dieser Bezeichnung gegebenen Sprüche sich aus der Aehnlichkeit des Inhaltes deutlich genug ergibt. Durch eben diese Umstellung der Agur-Worte wird in der Septuaginta der vierte Theil des masoretischen Textes, der seiner Ueberschrift nach unverkennbar als Anhang zum dritten Theile gehört, von diesem abgetrennt.

Meist handeln die Sprüche von Lehren oder Grundsätzen der Moral oder der Klugheit; ganz vereinzelt nur beziehen sie sich direct auf Religiöses. Abgesehen von dem ersten Theil und dem letzten Anhang, wo sich zusammenhängende Darstellungen finden, besteht das Spruchbuch aus lose neben einander gestellten Sentenzen. Ihre Form ist vielfach meisterhaft in einer Kürze des Ausdruckes, welche durch Uebersetzung kaum wiederzugeben ist. Alle diese Sprüche sind gebildet nach dem Gesetz des Parallelismus der Glieder, meist aus zwei Gliedern bestehend mit Nebeneinanderstellung des Gegensätzlichen oder einer eigentlichen Aussage und einer sie erläuternden bildlichen, seltener mit Nebeneinanderstellung analoger Fälle, noch weniger häufig mit Aufstellung einer Behauptung und ihrer Begründung oder einer Aussage und einer Folgerung daraus.

2. § 185.

Die überschriftliche Bezeichnung des Buches als „Sprüche Salomos“ passt für das ganze Buch entschieden nicht, da in dem sechsten und siebenten Theil andere Verfassernamen ge-

---

1) c. 30,1—14 und c. 30,15—31,9 des hebräischen Textes zwischen c. 24,22 und c. 25,1 und getrennt durch c. 24,23—34 des hebräischen Textes.

nannt werden. Die Ueberschrift bezog sich desshalb wahrscheinlich ursprünglich nur auf die fünf ersten Theile des jetzigen Buches oder auch — nach später zu erwähnenden Beobachtungen [1]) — auf einen noch kleinern Umfang einer ältern Gestalt des Buches. Für die fünf ersten Theile zusammen konnte die Ueberschrift ihrem Wortlaut nach möglicher Weise bestimmt sein. Allerdings werden zwei dieser Theile als Worte „von Weisen" bezeichnet. Allein hierüber konnte, da Namen bestimmter Personen nicht genannt werden, der Verfasser der Ueberschrift des Buches etwa hinwegsehen. Schwerlich wollte er in den einleitenden Worten, die der Ueberschrift sich anschliessen, mit der Bezeichnung der Sprüche als „Worte Weiser" aussagen, dass er nicht ausschliesslich Eigenthum Salomos zu geben gedenke; vielmehr scheint diese Bezeichnung besagen zu sollen, dass „Salomos Sprüche" zu den „Worten Weiser" gehören. Alte Tradition Salomonischer Abfassung kann aber nur für den zweiten und fünften Theil des Buches in Frage kommen, für welche die Specialüberschriften Salomonische Herkunft aussagen. Nach spätern Erweiterungen des Buches wurde auf Grund der am Anfang stehenden Ueberschrift zuletzt das ganze Buch Salomo zugeschrieben; man sah dabei hinweg über die deutlich widerstreitenden Angaben neu aufgenommener Theile.

Nach dem Königsbuch [2]) redete Salomo ausser vielen Liedern dreitausend Sprüche. Das Königsbuch fügt noch hinzu, dass er geredet habe über die Bäume von der Ceder des Libanons bis auf den Ysop an der Mauer, über das Vieh und die Vögel, das Gewürm und die Fische. Es ist fraglich, ob diese Bemerkung sich überhaupt auf Salomos Sprüche bezieht, und wenn so, ob damit der lehrhafte Inhalt bezeichnet wird, nicht etwa die in den Sprüchen angewandten Vergleichungen. Dass diese Angabe, die allerdings nicht ausdrücklich von den Sprüchen Salomos handelt, sich vielmehr auf Kenntnisse bezieht, die er unabhängig von seinen Sprüchen und Liedern mitgetheilt hätte, ist bei dem Zusammenhang, in welchem die Bemerkung steht, sehr unwahrscheinlich. Soll damit der Gegenstand der Sprüche in eigentlichem Sinn angegeben

1) S. unten § 193. 2) I Kön. 5,12f.

werden, so enthielten sie Naturbeobachtungen, womit der Inhalt des uns vorliegenden Spruchbuches nicht stimmt. Aber auch auf die in diesem Buch angewandten Vergleichungen passt jene Angabe nicht. Es wird mit der Benennung der uns überlieferten Sprüche nach Salomo gerade so liegen wie mit der Herleitung vieler Psalmen und schliesslich des ganzen Psalters von David. Weil die Tradition den König Salomo als Spruchdichter bezeichnete, schrieb man ihm Alles zu, was man an Weisheitsprüchen aus dem Alterthum überkommen hatte. Der Inhalt der Sprüche verweist nirgends gerade auf Salomo als den Verfasser, überhaupt nicht auf einen königlichen Autor. Ausser in den Worten des Königs Lemuel, die „ihn seine Mutter lehrte", kommen überall in dem Buche die kleinen Verhältnisse des bürgerlichen Lebens zur Sprache. Davon abgesehen, passt die Lehre vieler dieser Sprüche nicht zu dem Bilde, welches wir uns von den Lebensregeln des üppigen Königs Salomo machen müssen. Es ist aber nicht geradezu undenkbar, dass einer oder der andere von Salomo herrührende Spruch sich in diesen Sammlungen erhalten hat.

Zweites Capitel.

Die einzelnen Theile des Buches der Sprüche.

1. §186.

Der auf die Ueberschrift folgende erste Theil des Spruchbuches[1]) bietet grössere lehrhafte Zusammenhänge, deren Abschnitte durch Anrufung der Aufmerksamkeit des angeredeten „Sohnes" oder auch der „Söhne" markiert sind. Nur ausnahmsweise kommen zusammengestellte selbständige Sentenzen vor[2]); sonst wird ein abgeschlossenes Thema wie in einer Predigt besprochen.

In den einzelnen Abschnitten Stücke von verschiedenen Verfassern zu vermuthen[3]), liegt bis auf einen einzigen kleinen Abschnitt kaum eine Veranlassung vor; vielmehr tragen mit dieser einen Ausnahme alle ein einheitliches Gepräge. Der andersartige Abschnitt[4]) unterbricht den Zusammenhang der

1) c. 1,7—9,18. 2) Z. B. c. 3,27 ff. 3) Bertheau. 4) c. 6,1—19.

Ermahnungsrede. Er zerfällt in etwa vier kleinere Gruppen, jede von mehreren Versen: eine Warnung vor dem Bürgschaftleisten, eine andere vor der Faulheit, eine Schilderung des Boshaftigen, Aufzählung von sechs oder sieben Dingen, die Gott hasst. Auch diese Einzelsprüche könnten nach Ausdrucksweise und Tendenz sehr wohl von dem Verfasser der übrigen Abschnitte herrühren; da sie aber eine auffallende und nicht recht passende Stelle haben, liegt der Gedanke an eine Interpolation nahe.[1]) Die Anrede mit „mein Sohn", die auch hier den Anfang bildet, kann später hinzugefügt sein. Am wenigsten scheint für den Verfasser des übrigen ersten Theiles zu passen die Form als sogenannter Zahlenspruch, die hier einmal vorkommt: „Diese sechs Dinge hasst Jahwe, und sieben sind ein Greuel für ihn". Sonst findet sich diese Form innerhalb des Spruchbuches nur in den Agur-Worten. Die in ihr angewendete Art, die Zahl zu steigern, ist aber alt; sie kommt schon bei Amos vor.[2])

Von dem Verfasser des ersten Theiles rühren wahrscheinlich die kleine Einleitung und die damit zusammenhängende Ueberschrift her, die den Anfang des ganzen Buches bilden.[3]) Die Ausdrucksweise und die lehrhafte Art dieser ersten Verse hat ganz den selben Charakter wie der erste Theil.

Diesem selbst ist wie eine zweite Ueberschrift vorangestellt ein Spruch, der die Jahwefurcht preist und zum Gehorsam gegen väterliche Unterweisung und mütterliche Lehre ermahnt. Der Verfasser redet zu dem jüngern Geschlecht in der Eltern Namen, seine Lehre als mit der ihrigen identisch voraussetzend. Auch er ist, wie er an anderer Stelle bemerkt, ein Sohn gewesen seinem Vater, ein zarter und einziger vor seiner Mutter; sein Vater unterwies ihn und sprach zu ihm: „Fest halte meine Worte dein Herz". Der Verfasser redet aber nicht nur in der Eltern Namen. Gleich in einer der ersten Wenden führt er die Chokma oder Chokmot, die „Weisheit", die sonst er verkündet, selber redend ein[4]), und am Schluss seiner Darstellung lässt er in einem umfangreichern Abschnitt ihr das Wort zu einer Schilderung ihres Wesens.[5])

---

1) Hitzig. 2) Am. c. 1 und c. 2. 3) c. 1,1—6.
4) c. 1,20—33. 5) c. 8.

Sehr mannichfaltig sind die vorgetragenen Weisheitslehren weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrer Form. Vielfach besteht die Predigt nur in der Ermahnung, es nicht den Thoren und Sündern gleich zu thun, oder in den Behauptungen, dass der Weise auf die Lehre achte, der Thor dagegen nicht, dass es dem Thoren zuletzt schlecht gehe, der auf die Weisheit Hörende dagegen in Sicherheit wohne. Worin die Weisheit bestehe und worin ihr Widerspiel, wird dabei trotz langen Verweilens bei dem Gegensatz beider vielfach gar nicht gesagt. In andern Abschnitten aber geht der Verfasser auf concrete Verhältnisse ein und warnt vor bestimmten Verirrungen. Sein Ideal des Weisen ist mehr aus der Schilderung des Gegensatzes zu entnehmen als aus positiven Forderungen. Die Weisheit kommt für den Menschen als praktische, auf das moralische Verhalten gerichtete in Betracht. Ohne Gottesfurcht ist dem Verfasser der Weise undenkbar: die Furcht Jahwes führt zur Weisheit. Die Weisheit kommt von Gott; sie wurde von Jahwe geschaffen als Erstling seines Weges, als Anfang seiner Werke, von längst her. Sie war da vor der Welt und stand Gott zur Seite, als er diese schuf.

Obgleich die Weisheit somit als das der Gottheit am nächsten Stehende dargestellt wird, sind die Forderungen, die der in ihrem Namen Redende an den „Sohn“ stellt, nicht gerade besonders hohe und schwer zu erfüllende. Wo er auf Specielles eingeht, geschieht dies meist in Warnungen vor Verirrungen ziemlich grober Art. Es wird abgemahnt von der Gemeinschaft mit losen Leuten, die dem Gerechten auflauern, ihn zu erwürgen und sich seines Besitzes zu bemächtigen. Wiederholt und dringend wird abgerathen von dem Umgang mit dem fremden Weibe, d. i. dem ehebrecherischen. Das Motiv der Warnung ist in jenem Falle, dass die Habgier das Leben des von ihr Erfüllten bedrohe, in dem andern, dass die Ehebrecherin die mit ihr Gemeinschaft Pflegenden mit sich reisse in das ihrer wartende Todesverhängniss. Als die Veranlassung des drohenden Verderbens denkt der Verfasser in einer dieser Ausführungen die Rache des hintergangenen Ehemanns. Daneben werden Lehren vorgetragen, welche lediglich Vorsicht und Klugheit empfehlen, so in dem zweifelhaften Abschnitt die Warnung vor dem Bürgschaftleisten und die Er-

mahnung, sich der eingegangenen Verpflichtung möglichst bald zu entledigen.[1]) In demselben Abschnitt ergeht die Aufforderung an den Faulen zum Fleisse nach dem Vorbild der Ameise[2]) nur unter dem Gesichtspunkt der Klugheit. Aber der Verfasser der Ermahnungsreden trägt hie und da auch Forderungen einer höher stehenden, auf Liebe gegründeten Moral vor: Gutes nicht zu verweigern dem Bedürftigen, wo man es zu thun im Stand ist, und die Erweisung der Güte nicht auf morgen zu verschieben. Nur selten kommen religiöse Gedanken zur Geltung, wie der, dass Vertrauen auf Jahwe besser ist als sich auf die eigene Einsicht zu verlassen, dass die Züchtigung im Leben ein Erweis der Liebe Gottes ist. Auch in diesem Zusammenhang liegt das winkende Ziel für Den, welcher Jahwe die Ehre gibt, in der Zusage, dass seine Speicher mit Vorrath gefüllt, dass seine Keltern von Most überfliessen werden. Aber der Verfasser macht das Glück des Gerechten doch nicht abhängig von dem Eintreffen des verheissenen Lohnes; er kennt den innern Frieden Dessen, welcher Wahrheit und Einsicht bewahrt: wer das thut, legt sich nieder, ohne sich zu fürchten, und wenn er ruht, so ist sein Schlaf ihm süss. Freilich ist dieser Friede wieder auf die Ueberzeugung gegründet, dass plötzliches Verderben ihn nicht treffen werde, sondern den Frevlern vorbehalten sei.

Die Gewandtheit des Verfassers in schildernder Darstellung ist nicht gering. Höchst lebendig ist die Zeichnung des ungetreuen Weibes, das in Abwesenheit des Mannes am späten Abend einen unerfahrenen Jüngling in ihre Netze lockt. In drastischer Kürze wird in dem seiner Herkunft nach zweifelhaften Abschnitt das Gebahren des Faulen beschrieben[3]), der noch ein bischen Schlaf, ein bischen Händezusammenlegen begehrt. Auch wo der Verfasser, von dem Realen abgehend, sich in gehobener poetischer Rede bewegt, fliesst seine Darstellung leicht und angenehm. Gross und erhaben ist in der Rede der Weisheit die Schilderung ihres eigenen Wesens, wie sie geboren wurde, als die Wassertiefen und die Quellen, die wasserschweren, noch nicht da waren, als die Berge und die Hügel noch nicht gegründet waren; wie sie gegenwärtig war,

---

1) c. 6,1—5. 2) c. 6,6—11. 3) c. 6,6—11.

als Gott den Himmel setzte, als er den Kreis über der Fläche der Fluth absteckte, als er dem Meere seine Grenze bestellte und die Gründe der Erde legte; wie sie Gott zur Seite stand als eine Künstlerin und ein Ergötzen Tag für Tag. Schön ist auch die auf die Rede der Chokma folgende Allegorie, wie die Weisheit ihr Haus baut mit seinen sieben Säulen, ihr Opfer schlachtet, ihren Wein mischt, ihren Tisch deckt und ihre Mägde aussendet und von den Höhen der Stadt die Einfältigen und Einsichtslosen einlädt, ihr Brod zu essen und ihren Wein zu trinken.

Es ist schwer, die Entstehungszeit dieses Theiles annähernd zu bestimmen. Sichere Anhaltspunkte in der Schilderung oder Voraussetzung zeitgeschichtlicher Verhältnisse bietet er nicht. Man könnte urtheilen, die Warnung eines doch nicht als verdorben gedachten Jünglings vor Gemeinschaft mit Banden loser Leute, die auf Blut und Raub ausgehen [1]), gehöre noch alten, rohern Zeiten an. Es wäre etwa zu erinnern an die räuberischen Banden, die sich um David schaarten. In den geordneten Zuständen des israelitischen Königthums findet eine solche Warnung allerdings kaum eine Stelle; wohl aber lässt sich denken, dass sie in irgendwelchen Verhältnissen der nachexilischen Zeit begründet gewesen sei. Dafür, dass der Verfasser sehr späten Zeiten angehöre, spricht Manches. Er vertritt freilich nach alter Art eine ziemlich äusserlich aufgefasste Vergeltungslehre: dem Guten geht es gut, dem Bösen böse. [2]) Aber diese Anschauungsweise hat sich noch bis in die spätesten Zeiten erhalten, und wo der Verfasser dieses Theiles Tod und Unterwelt als den Ausgang der Wege des Gottlosen darstellt, ist nicht nach alter Art von einem vorzeitigen Tode des Gottlosen die Rede, sondern die Unterwelt erscheint wie ein Ort der Strafe, als Hölle, was sie in der alten Zeit nicht ist: im Hause der Frau Thorheit, dem Gegenstück zu dem Hause der Weisheit, weilen Schatten, in Unterweltstiefen ihre Gäste. [3]) Es sieht so aus, als kämen nur die Bethörten in die Unterwelt, die Weisen nicht. Mehr fast noch als diese kaum zu verkennende Fortbildung des Begriffs der Scheol spricht für späte Zeit das universalistisch gedachte

---

1) c. 1,10ff. 2) S. mehr darüber unten § 192. 3) c. 9,18.

Verhältniss der Weisheit zu den Menschen, nicht zwar das Negative, dass Israel in seiner besondern Stellung zur göttlichen Weisheit oder zur Gottheit hier nicht zur Erwähnung kommt — das wäre etwa auch bei einem Aeltern denkbar —, wohl aber dies, dass allgemein den Menschen die Weisheit zuruft und ihre Stimme an die Menschenkinder ergeht.[1]) Dieser Aussage entspricht die andere, dass die Könige, die Fürsten und alle Richter der Erde durch die Weisheit herrschen.[2]) Die Art, wie die Weisheit personificiert und als etwas für sich neben der Gottheit Bestehendes dargestellt wird, spricht nicht nothwendig für jüngere Zeiten, da sich diese Personification, obgleich sie der Hypostasierung sehr nahe steht, als rein poetische denken lässt, wie das Auftreten des Gegensatzes der Weisheit als „Frau Thorheit" offenbar nicht anders zu verstehen ist. Aber Einzelnes in der Durchführung der Personification der Weisheit erinnert an die symbolisch-mythologische Art der Haggada-Gebilde der nachalttestamentlichen Zeit, so wenn die Weisheit dargestellt wird als vor Gott zu aller Zeit spielend auf dem Umkreis[3]) seiner Erde und sich ergötzend mit den Menschenkindern.[4]) Auf den Gegensatz der „Armen" oder auch der „Demüthigen" zu den Spöttern[5]), als etwa erst den späten Zeiten Israels angehörend, wird kaum Gewicht zu legen sein.

Jedenfalls aber ist unser Abschnitt älter als das Buch Jesus Sirach (um 180 v. Chr.). Die Schilderung der Weisheit im Sirachbuch[6]) ist deutlich eine weitere Ausmalung der in diesem Theile des Spruchbuches gegebenen. Die kurzen Worte Sirachs, die vor dem Umherschauen in den Gassen der Stadt und dem Umherstreichen in ihren Winkeln[7]) wegen der dort sich aufhaltenden Buhlerinnen warnen, sind eine Anspielung auf die ausführliche Beschreibung des Gebahrens des verführenden Weibes im Spruchbuch.[8])

Dem Bestreben, eine zusammenhängende Predigt zu geben, war die alte Spruchform des Parallelismus nicht günstig. Der Verfasser behält sie bei, macht aber doch den Versuch,

---

1) c. 8,4. 2) c. 8,15f.
3) So nach dem schwerlich richtigen masoretischen Texte.
4) c. 8,30f. 5) c. 3,34. 6) Sir. c. 24. 7) Sir. 9,7. 8) c. 7.

die einzelnen zweigliedrigen Verse in Gruppen zu verbinden. So gestaltet er einmal einen Zusammenhang, der die vielleicht nicht unbeabsichtigte Zahl von zweiundzwanzig Versen — nach der Zahl der Buchstaben — füllt; dieser allerdings schwerfällig genug gerathene Bau lässt sich[1]) als der Versuch einer Periodenbildung ansehen. Jedenfalls ist diese Art der Zusammenfügung, die sich in der prophetischen Literatur und auch in andern Theilen des Spruchbuches nicht findet, ein Zeichen später Zeit.

2. § 187.

Der zweite Theil[2]), im masoretischen Texte mit der in der Septuaginta fehlenden Ueberschrift „Sprüche Salomos" versehen, ist bei weitem der umfangreichste unter den verschiedenen Bestandtheilen des Spruchbuches und bildet insofern, wenn er auch vielleicht nicht der älteste ist, den eigentlichen Kern in der Composition des Buches. Auch hier lehren die einzelnen Sentenzen in sehr verschiedenen Specialisierungen Weisheit, aber nicht gerade in der unterrichtenden und erziehenden Form des ersten Theiles, die sich hier nur etwa in der wie dort vorangestellten Ermahnung bekundet, den Eltern durch Erwerbung der Weisheit Freude zu bereiten. Weisheit ist in diesem Theil ebenso wie im ersten in praktischem Sinne zu verstehen von Gerechtigkeit und Klugheit der Lebensführung; aber, auch abgesehen davon dass die Personification im zweiten Theile fehlt, ist in ihm der Begriff der Weisheit nicht in dem Masse beherrschend wie im ersten Theile.

Mit einzelnen Ausnahmen ist eine Ordnung in der Folge der Sprüche in diesem Theile nicht zu bemerken. Noch weniger lässt sich eine Anlage des Ganzen in grössern Redecomplexen wahrnehmen. Zuweilen nur sind zwei oder mehrere Sprüche verwandten Inhaltes in einer Gruppe vereinigt. Die Aussagen von dem Segen der Weisheit und Gerechtigkeit und dem Unsegen der Thorheit und Verkehrtheit sind auch in dieser Sammlung vorwiegend; verschiedene Gruppen von Sprüchen sind durch diesen gemeinsamen Gedanken verbunden. Aber auch unter speciellen Gesichtspunkten werden kleinere

---

1) Mit Wildeboer. 2) c. 10,1—22,16.

Gruppen gebildet, so eine, die vom Besitz, seinem Werth und Unwerth wie von seiner Erwerbung handelt.[1]) Wiederholt sind Sprüche zu einem kleinen Ganzen zusammengestellt, die gemeinsam haben, dass sie von dem Segen und Unsegen des Redens[2]) oder in verschiedenen Anwendungen vom Reden und Nichtreden überhaupt handeln.[3]) Zwei Sprüche neben einander rühmen beide den Nutzen des Schweigens[4]); drei Nachbarsprüche handeln in verschiedener Weise von schädlichen Worten.[5]) Eine Gruppe bespricht den Lohn der Freigebigkeit und die Strafe der Kargheit[6]), eine andere Hochmuth und Demuth[7]), eine umfangreichere handelt vom Thun der Könige und von Rechtsordnung[8]), eine andere von Gottes Leitung und Beurtheilung des Menschen.[9]) Solche durch ein gemeinsames Thema verbundenen Complexe meist sehr geringen Umfangs, häufig nur aus zwei Versen bestehend, sind noch öfters zu beobachten. Sie machen durchaus nicht den Eindruck, als ob Reste älterer Sammlungen darin zu erkennen wären, sondern der Verfasser oder Herausgeber dieses Theiles des Spruchbuches hat in solchen Fällen offenbar seinerseits verwandte Gedanken neben einander gestellt, sei es dass sie sich durch Ideenassociation in ihm selbst erzeugten, sei es dass seine Erinnerung schon vorliegende Sprüche nach ihrem Verwandtschaftsverhältniss zusammenreihte. Ebenso wird es dem Verfasser und nicht der Art einer ältern Sammlung zuzuschreiben sein, dass in einzelnen Partieen ohne Gemeinsamkeit des Gesamtinhaltes doch bestimmte Details sich wiederholt vorfinden. So ist an zwei Stellen in neben einander stehenden Sprüchen, die im übrigen keinen Zusammenhang bilden, öfters als sonst von dem „Herzen“ des Menschen die Rede.[10])
Vielfach hat ein einzelner Spruch mit dem nächstfolgenden ein Stichwort gemeinsam.

Dem Inhalt nach sind auch diese Sprüche meist Moral- oder Klugheitslehren. Unter letztern findet sich in diesem Theile wie in dem ersten die Warnung vor dem Bürgschaftleisten.

---

1) c. 10,2—5. 2) c. 10,31f.; 15,1f. 3) c. 13,1—3; 18,20f. 23. 4) c. 17,27f. 5) c. 18,6—8. 6) c. 11,24—26. 7) c. 16,18f. 8) c. 16,10—15. 9) c. 16,1—9.
10) c. 14,10—14 dreimal und v. 30—33 zweimal.

Daneben stehen Beobachtungen des menschlichen Lebens ohne direct lehrhafte Tendenz, z. B.:

Zu aller Zeit liebt der Freund,
Aber als ein Bruder wird er für die Noth geboren.[1])

Grösstentheils beziehen sich diese Beobachtungen auf das irgendwie äusserlich Wahrnehmbare, seltener handeln sie ausschliesslich von Psychologischem, wie:

Hingezogene Hoffnung macht das Herz krank,
Aber ein Lebensbaum ist der Wunsch, der sich erfüllt[2])

oder:

Das Herz kennt seine eigne Betrübniss,
Und in seine Freude soll sich ein Fremder nicht mischen.[3])

Die Beurtheilungen des Lebens bieten zum Theil bloss einen witzigen Einfall:

Goldner Ring in eines Schweines Rüssel:
Ein schönes Weib ohne Verstand.[4])

Zumeist werden die ausgesprochenen Wahrnehmungen unter den Gesichtspunkt des Lohnes und der Strafe, des Nützlichen und des Verderblichen gestellt. Lohn und Strafe sind überall in den Bereich des irdischen Lebens fallend gedacht: des Frevlers Jahre werden verkürzt; Gerechtigkeit rettet aus Todesgefahr. Zuweilen wird mit der wohl nirgends geradezu aufgegebenen Lohntheorie doch die Erkenntniss des einzig Befriedigenden der liebevollen Gesinnung verbunden:

Hass erregt Streit,
Aber alle Sünden bedeckt Liebe.[5])

Ueberhaupt genügt den Forderungen dieser Sprüche durchaus nicht bloss äusserliche Ehrbarkeit, sondern Genügsamkeit und Zufriedenheit, Langmuth und Sanftmuth, Barmherzigkeit und Mitleid werden empfohlen; besonders oft wird vor Hochmuth gewarnt und Demuth gepriesen. Aber überall stehen Lohn und Strafe als lockender oder abschreckender Ausgang in Sicht:

Es leiht Jahwe wer sich des Geringen erbarmt,
Und sein Thun wird er ihm vergelten[6])

---

1) c. 17,17. 2) c. 13,12. 3) c. 14,10. 4) c. 11,22. 5) c. 10,12.
6) c. 19,17.

oder:

Wer sein Ohr vor dem Schreien des Geringen verschliesst,
Der wird selbst rufen und keine Antwort finden.[1])

Hie und da, aber nicht oft, wird das Gutesthun unter einen rein religiösen Gesichtspunkt gestellt:

Wer den Geringen bedrückt, schmäht seinen Schöpfer;
Aber ihn ehrt wer sich des Armen erbarmt[2])

oder:

Sprich nicht: ich will Böses vergelten;
Hoffe auf Jahwe, der wird dir helfen.[3])

Seltener noch finden sich Aussagen, die von Gottes Wesen handeln:

Aller Orten sind Jahwes Augen,
Erspähend Böse und Gute[4])

oder:

Unterwelt und Hölle sind vor Jahwe,
Wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder.[5])

Aber auch diese Reflexionen haben eine auf die Lebensführung abzielende Tendenz: man soll sich hüten vor dem Alles schauenden Auge Gottes. Die Forderung, die Fügungen des Schicksals als göttlich bestimmte anzuerkennen, ist enthalten in dem Spruche:

In den Schoss fällt das Loos;
Aber von Jahwe kommt all seine Bestimmung.[6])

Nicht leicht ist es, sich ein Bild zu machen von den Verhältnissen und der Zeit, worin diese Spruchsammlung entstanden ist. Specifisch israelitische Angelegenheiten werden kaum an einer Stelle geltend gemacht. Es ist, als redeten diese Sentenzen von und zu den Menschen überhaupt. Von Königen und Völkern wird ganz allgemein gesprochen, als ob der Spruchdichter nicht ein bestimmtes Königthum und nicht das Volk Israel vor Augen und im Sinne habe:

Gerechtigkeit erhöht ein Volk,
Aber der Völker Verderben ist die Sünde.[7])

Die durch die Sammlung zerstreuten Sprüche, welche vom

---

1) c. 21,13. 2) c. 14,31. 3) c. 20,22. 4) c. 15,3. 5) c. 15,11.
6) c. 16,33. 7) c. 14,34.

Königthum handeln, bekunden überall hohe Werthschätzung desselben und weisen zum Theil auf einen Verfasser hin, der königliche Gunst erfahren und königliches Thun beobachtet hat:

Im Licht des Angesichtes des Königs ist Leben,
Und seine Huld ist wie eine Regenwolke[1])

oder:

Gebrüll wie des Löwen ist des Königs Zorn,
Aber wie Thau auf das Grün seine Huld.[2])

Andere dieser Königssprüche sehen aus wie eine indirecte Mahnung an den König selbst, so der Doppelspruch:

Ein Greuel ist den Königen Frevelthat;
Denn durch Gerechtigkeit wird der Thron befestigt.
Das Gefallen der Könige finden gerechte Lippen,
Und wer Geradheit redet, den hat er lieb.[3])

Es kommen Sprüche vor, die Vertrautheit mit dem Hofleben verrathen, z. B.:

Das Geschenk eines Mannes macht ihm Raum
Und führt ihn vor die Grossen.[4])

Die Sprüche dieses Theiles mögen im einzelnen sehr verschiedener Herkunft sein und verschiedenen Zeiten angehören. Es ist aber doch nicht zu verkennen, dass dieser Sammlung ein einheitlicher Charakter aufgeprägt ist, der sich nur daraus erklärt, dass ihr Herausgeber, wenn er auch Fremdes aufgenommen haben mag, es daneben an eigenen Gedanken nicht fehlen liess oder auch alten Gedanken neue Formen gab. Wiederholungen, die vorkommen[5]), lassen sich aus einer Unaufmerksamkeit des ersten Herausgebers der Sammlung bei der Aufnahme fremder Sprüche erklären oder auch aus spätern Umstellungen in der fertigen Sammlung.

Die Zeit der Entstehung der Sammlung muss eine solche gewesen sein, wo Israeliten Gelegenheit hatten, in Verkehr mit Königen zu treten. Die einen König betreffenden Sprüche lassen sich, weil sie zum Theil wie aus der Erfahrung heraus reden, schwerlich auf die „baldige Erneuerung des angestammten Königthums“ beziehen.[6]) Man wird wohl nur

1) c. 16,15. 2) c. 19,12. 3) c. 16,12f. 4) c. 18,16.
5) Z. B. c. 14,12 = c. 16,25. 6) So Cheyne, Das religiöse Leben, S. 147.

entweder an die israelitische Königszeit oder an die Zeit der Diadochenreiche denken können. Die persischen Könige lebten den palästinischen Juden zu fern und waren in ihrem Cäremoniel zu abgeschlossen, als dass ein jüdischer Autor in Palästina, wo wir den Herausgeber gewiss zu suchen haben, sie genauer hätte kennen lernen können. Anzeichen, die auf so späte Zeit hinwiesen wie die der Diadochenreiche, finden sich nicht. Auch Jesus Sirach in der Seleucidenzeit redet an einigen Stellen von dem König oder dem Dynasten und der Art, wie man sich ihm gegenüber zu benehmen habe [1]; aber er thut es vorzugsweise in Ermahnungen zur Vorsicht dem Machthaber gegenüber, und von einer Verehrung des Königthums wie in den „Sprüchen Salomos" findet sich bei ihm keine Spur.

Wenn in dem zweiten Theile des Spruchbuches neben der Unterwelt, der Scheol, noch Abaddon „Verderben" genannt wird [2], so könnte dies hier die Bezeichnung eines speciellen Raumes im Todtenreich sein und eine weitere Ausbildung der Hadesvorstellung, als die ältere Zeit sie besass, voraussetzen. Im Buche Hiob kommt der Name *ʾăbaddôn* auch vor, aber für sich allein neben dem Tode, also gleichbedeutend mit *šĕʾol.* Jedoch auch neben *šĕʾol* gestellt, kann *ʾăbaddôn* eine andere Bezeichnung in dem gleichen Sinn und mit dem selben Umfang sein, wie derartige Nebeneinanderstellungen von Ausdrücken, die sich decken, in der hebräischen Poesie nicht selten vorkommen. — In dieser Spruchsammlung ist ferner von dem Menschen die Rede, welcher auf das Wort merkt und dadurch Gutes findet.[3] Es ist nicht nothwendig, obgleich dies an sich in den Zusammenhang passen würde, dabei an das geschriebene Wort der Propheten oder des Gesetzes zu denken.[4] Wahrscheinlich ist nicht einmal unmittelbar das Wort Gottes gemeint, sondern eher nach den sonstigen Ermahnungen des Spruchbuches die Lehre der Weisen.[5]

Auch in diesem Theile des Buches fehlen wie im ersten Beziehungen auf specifisch israelitische Verhältnisse. Seine Sprüche reden von allgemein Menschlichem. Aber es liegt hier doch anders, als wenn der erste Theil mit bewusstem

1) Sir. 7,4—6; 8,1—2; 10,1—5. 2) c. 15,11.
3) c. 16,20; vgl. c. 13,13. 4) Wildeboer. 5) c. 13,14, vgl. v. 13.

Universalismus die Chokma den Menschenkindern überhaupt predigen lässt. Zu dieser Vorstellung findet sich im zweiten Theile keine Analogie.

3. §188.

Der dritte Theil des Spruchbuches[1]) trägt Briefform in den einleitenden Worten, und auch weiterhin kommen persönliche Anreden an Den, der belehrt werden soll, vor:

Mein Sohn, wenn dein Herz weise ist,
Wird auch mein eignes Herz sich freuen,
Und meine Nieren werden jubeln,
Wenn deine Lippen Rechtes reden[2])

oder:

Höre du, mein Sohn, und sei weise
Und leite dein Herz auf geradem Weg.[3])

Diese kleine Sammlung mag in der That für einen bestimmten jungen Mann niedergeschrieben worden sein. Er wird dargestellt als Vater und Mutter noch besitzend; sie freuen sich, wenn er auf dem rechten Wege bleibt. — Der Schreibende hat seine Sprüche wohl nicht oder doch nur zum Theil selbst erfunden, da er sie in der Einleitung als „Worte von Weisen" bezeichnet.

Seine Sentenzen sind in der Form von den Sprüchen des zweiten Theiles vielfach verschieden. Im zweiten besteht jeder Spruch aus einem einzigen Verse; im dritten ist öfters ein zweiter Vers dem ersten als Begründung hinzugefügt. Auch finden sich grössere Gruppen von Sprüchen, die ein und denselben Gegenstand in fortschreitender Weise behandeln. Was den Inhalt betrifft, so werden Lehren der Rechtlichkeit, der Barmherzigkeit, der Sanftmuth gegeben. Gewarnt wird in längerer Ausführung vor dem Uebermass im Weintrinken und, wie im ersten Theile, vor dem Umgang mit dem „fremden" Weibe. Regeln der Vorsicht im Verkehr werden aufgestellt: wie man sich benehmen soll an der Tafel des Herrschers oder gegenüber der Einladung des Scheelsehenden. Geleitet werden soll der Mensch in seinem Thun durch die Rücksicht auf Den, der die Herzen wägt, die Seele behütet und dem Menschen

1) c. 22,17—24,22. 2) c. 23,15 f. 3) c. 23,19.

nach seinem Thun vergilt. Es ist also auch hier wie in den frühern Theilen des Spruchbuches die Aussicht auf Lohn das Bestimmende. Eine an sich schöne Ermahnung zeigt in einer unschönen Ergänzung eben diese Lohntheorie, nämlich in dem Wunsche, dass Gott es dem Feinde schlecht ergehen lassen möge:

Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht,
Und strauchelt er, so juble nicht dein Herz,
Dass nicht Jahwe es sehe und böse finde
Und seinen Zorn von ihm wende.[1])

Zur Ermunterung auf dem rechten Wege wird zweimal die Lehre aufgestellt, dass es eine Zukunft gibt und dass die Hoffnung nicht getäuscht wird.[2]) Wenn es dem gegenüber von dem Bösen heisst, dass er keine Zukunft habe, dass seine Leuchte verlösche[3]), so ist die „Zukunft“ doch wohl kaum als glücklicher Ausgang des Erdenlebens sondern als jenseitige Seligkeit zu verstehen, und auf diese wird sich dann die leitende Hoffnung beziehen. Zu solchem Ziele führt die Weisheit, die in den einzelnen Verhaltungsmassregeln gelehrt wird. Sie kennen zu lernen ist süss wie der Honig dem Gaumen; sie lädt den Menschen ein:

Gib, mein Sohn, dein Herz mir,
Und deinen Augen mögen meine Wege gefallen.[4])

Der Verfasser hat unter einer Königsherrschaft geschrieben: „Fürchte Jahwe, mein Sohn, und den König“.[5]) Es findet sich aber nicht, wie im zweiten Theile, die Voraussetzung eines persönlichen Verkehrs mit dem König; den „Herrscher“, von dessen Tafelgemeinschaft die Rede ist[6]), kann man sich etwa als einen hohen Beamten vorstellen. Die Zeit des Verfassers muss voll Wirren und Gefahren gewesen sein, da geboten wird, zum Tode Geschleppte zu erretten und zur Erwürgung Wankende zurückzuhalten.[7]) Für diesen Theil des Spruchbuches ist wohl, am sichersten dann, wenn die „Hoffnung“ sich auf eine jenseitige Zukunft bezieht, an späte Zeiten des Judenthums zu denken.

In der Form der Ermahnung an einen Jüngling hat dieser Abschnitt Verwandtschaft mit dem ersten Theile, auch in der

1) c. 24,17 f. 2) c. 23,18; 24,14. 3) c. 24,20. 4) c. 23,26.
5) c. 24,21. 6) c. 23,1. 7) c. 24,11.

Art, wie hier neben einzeln stehenden Sprüchen Ansätze zu lehrhaften Zusammenhängen vorkommen. Die gewählte Form eines Briefes macht einen durchaus nicht alterthümlichen Eindruck.

Anhangsweise ist ein vierter Theil[1]), als „auch von Weisen“ stammend, hinzugefügt. Er enthält nur wenige Sprüche. Sie bilden keinen Zusammenhang. Die kleine Sammlung schliesst mit einer warnenden Schilderung des Faulen, von der die zwei letzten Verse sich ebenso im ersten Theile des Spruchbuches finden.[2]) Sie sind an der frühern Stelle durch das Vorhergehende besser eingeleitet, also gewiss von dorther hier entlehnt, vielleicht an unserer Stelle eine Randbemerkung.[3])

4. § 189.

Der fünfte Theil, die „Sprüche Salomos, welche die Männer Hiskias gesammelt haben“[4]), ist, am meisten dem zweiten ähnlich, eine Sammlung von Sentenzen ohne specielle Bestimmung für eine besondere Person oder einen besondern Zweck. Dieser Theil hat eine nicht kleine Zahl von Sprüchen mit dem zweiten, eine Spruchzeile auch mit dem vierten gemeinsam[5]), doch wohl ein Zeichen dafür, dass wenigstens der zweite und fünfte Theil unabhängig von einander entstanden sind, da ein Herausgeber, der zu einer ältern Sammlung einen Zusatz liefern wollte, schwerlich jene in seiner Erweiterung ausgeschrieben haben würde.

Eine beabsichtigte Ordnung der Sprüche zu Gruppen ist am Anfang dieser Sammlung nicht zu verkennen. Weiterhin aber ist Verschiedenartiges in buntem Wechsel neben einander gestellt. Am Anfang stehen Sprüche über Könige und den Umgang mit Grossen.[6]) Es folgen solche über die Enthaltung vom Streit und über das Benehmen bei Streitigkeiten[7]), dann solche, die in verschiedenen Anwendungen vom Reden handeln.[8]) Weiterhin ist eine Gruppe zu bemerken mit Aussagen über den Thoren[9]); auf sie folgt eine andere über den Faulen.[10])

---

1) c. 24,23—34. 2) c. 24,33f. = c. 6,10f.
3) So Cheyne, *Job and S.*, S. 141. 4) c. 25,1—29,27.
5) c. 28,21 vgl. c. 24,23. 6) c. 25,2—7. 7) c. 25,8—10.
8) c. 25,11—13. 9) c. 26,1—12. 10) c. 26,13—16.

Der Begriff der Weisheit tritt in dieser Sammlung sehr zurück. *Ḥokmāh* ist hier mehr synonym mit Klugheit als mit Gerechtigkeit. Irgendwelche Hinweisungen auf späte, nachexilische Verhältnisse und Vorstellungen sind kaum zu finden. Wenn auch hier Scheol und Abaddon neben einander stehen als nicht zu sättigende [1]), so können entweder die beiden Bezeichnungen identisch sein, oder aber *'ăbaddôn* (*'ăbaddoh*) ist hier nicht Eigenname der Unterwelt, sondern steht in seiner ursprünglichen Bedeutung „Verderben". In einer Stelle wird von dem „Gesicht" gesprochen, womit deutlich Gottesoffenbarung im Gesicht gemeint ist. Darnach scheint der hier Redende zu einer Zeit gelebt zu haben, wo prophetische Offenbarung sich geltend machte. Das passt doch wohl nur für die ältern Zeiten Israels:

Ohne Gesicht wird zügellos ein Volk,
Aber wohl ihm, wenn es Lehre bewahrt.[2])

An die in Schrift überlieferte prophetische Offenbarung lässt die Ausdrucksweise kaum denken. Dass in eben diesem Spruche das Wort *tôrāh* offenbar nicht oder doch nicht ausschliesslich die jüngere Bedeutung „Gesetz" hat, sondern hier und so auch sonst in diesem Theile [3]) die ältere und weitere: „Lehre", ist freilich für alte Zeit nicht entscheidend; denn diese Bedeutung wurde im Sprachgebrauch noch beibehalten, nachdem das Wort zum Eigennamen des Mosaischen Gesetzes geworden war. Auch in dem sicher späten ersten Theile des Spruchbuches, wo dies Wort nicht selten vorkommt, bezeichnet es immer allgemein die Lehre, wie sie unter anderm durch den Mund des dort redenden Weisen ergeht.

Die Sprüche des fünften Theiles stehen ihrem Inhalt nach im ganzen auf dem Niveau des zweiten Theiles. Alles, auch die Liebeserweisung, wird unter dem Gesichtspunkt des zu erwartenden Lohnes angesehen:

Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn mit Brod,
Und dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser;
Denn Gluthkohlen legst du auf sein Haupt,
Und Jahwe wird dir vergelten.[4])

Häufiger als in den andern Theilen finden sich hier Sprüche,

---

1) c. 27,20. 2) c. 29,18. 3) c. 28,4. 7. 9. 4) c. 25,21 f.

die eine Beobachtung zum Ausdruck bringen ohne lehrhaften Charakter:

> Kühles Wasser für eine ermattete Seele:
> So ist eine gute Botschaft aus fernem Lande.[1])

Und sogleich daneben:

> Ein zertretener Quell und ein zerstörter Brunnen:
> Ein Gerechter, wankend vor einem Frevler.[2])

Die in diesen beiden Sprüchen vorliegende Nebeneinanderstellung von bildlichem und eigentlichem Ausdruck kommt am Anfang dieser Sammlung besonders häufig vor, vielfach ohne Vergleichungswort, mit Verbindung durch die Copula oder auch ohne sie. Weiterhin findet sich, wie vorzugsweise im zweiten Theile, häufiger die Bildung des Parallelismus durch einen Gegensatz oder, wie zumeist im ersten Theile, durch Nebeneinanderstellung analoger Fälle. Die Sprüche am Anfang des fünften Theiles tragen überdies im Unterschied von den spätern eben dieses Theiles mehr sprichwörtlichen als lehrhaften Charakter. Der Anfang[3]), in welchem wir zugleich eine deutlichere Ordnung der Sprüche fanden als in den darauf folgenden Partieen, mag ursprünglich eine selbständige kleine Sammlung gewesen sein, die später erweitert wurde. Der Gesamtumfang des fünften Theiles des Spruchbuches ist in seinem Inhalt und seiner Bildersprache sehr mannichfaltig und hat weniger ein einheitliches Gepräge als der erste und auch der zweite Theil.

Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass die überschriftliche Angabe, diese Sprüche seien unter dem König Hiskia gesammelt worden, auf etwas Thatsächlichem beruht. Die Angabe kann sich aber etwa auf einen Grundstock dieser Sammlung beziehen, der noch in späten Zeiten erweitert worden sein mag. Die Ueberschrift, so wie sie uns vorliegt, ist jedenfalls erst lange nach Hiskia niedergeschrieben worden, da Hiskia darin als „König von Juda“ bezeichnet wird, was nicht geschehen wäre, so lange noch ein Königthum in Juda bestand. Die Angabe der Salomonischen Herkunft dieser Sprüche wäre auch dann nicht nothwendig als richtig an-

---

1) c. 25,25. 2) c. 25,26. 3) Etwa c. 25,1—26,16.

zusehen, wenn sie schon aus Hiskias Zeit herrühren sollte. Aus der Ueberschrift ist aber nur zu entnehmen, dass ihr nach Hiskia lebender Verfasser diese Anschauung von der Herkunft der Sprüche hatte. Nach der Art, wie in der Sammlung von Königen gesprochen wird, z. B. von der Unerforschlichkeit des Herzens der Könige[1]), war ein König gewiss nicht ihr Verfasser. Wohl aber redet in einem dieser Sprüche ein Solcher, der Gelegenheit hatte, mit dem König und den Grossen zu verkehren; er warnt vor Ruhmredigkeit und ermahnt zur Bescheidenheit ihnen gegenüber.[2])

Vielleicht ist der fünfte der älteste unter den fünf ersten Theilen des Spruchbuches.[3]) Jedenfalls verdient die in der Ueberschrift angegebene bestimmte Tradition von seiner Entstehung eher Beachtung als die unbestimmtere Bezeichnung des zweiten Theiles mit „Sprüche Salomos“. Für beide Angaben ist allerdings ein bei dem doppelten Vorkommen kaum zufälliges Zusammentreffen der überschriftlichen Namen mit den Zahlen der darin enthaltenen Sprüche ausgerechnet worden, das auf sehr späte Entstehung dieser Namenangaben verweisen könnte. Der Name *Šĕlomoh* ergibt nach dem Zahlenwerth seiner Consonanten die Zahl 375, d. i. die Zahl der Sprüche des zweiten Theiles, *Ḥizkijjāhû* die Zahl 136, ungefähr die der Sprüche des fünften Theiles.[4]) Dies lässt sich so erklären, dass die Namen erst vorangestellt worden sind, als die Sammlungen in ihrem jetzigen Umfang vorlagen. Es können indessen ebensogut umgekehrt spätere Herausgeber die Zahl der Sprüche normiert haben nach dem Zahlenwerth der in ihren Ueberschriften genannten Namen. Die Zahlenspielerei ist in jedem Fall gewiss sehr spät entstanden zu denken. Es ist aber kaum anzunehmen, dass die Phantasie ihrer Erfinder aus Zahlenbuchstaben, die den Namen Hiskia darstellten, auch noch weiter auf „Männer Hiskias“ gerathen hätte, da doch für

---

1) c. 25,3. 2) c. 25,6 f. 3) So Bertheau, Reuss.

4) P. Behnke, ZAW. XVI, 1896, S. 122. C. 25,2—29,27 enthalten 137 Verse und, correct abgetrennt, weniger als 136 Sprüche. Auch steht c. 25,1 *Ḥizkijjāh* und nicht *Ḥizkijjāhû*; aber die kürzere Form ist vielleicht erst später in den Text gelangt, vgl. P. Jensen, Zeitschrift für Assyriologie 1898, S. 330 f. Ein Vers kann nachträglich hinzugefügt worden sein, oder es sind 130 Sprüche gezählt = *Ḥizkijjāh*.

diese der Zahlenwerth keinen Anhaltspunkt bietet. Desshalb ist eher anzunehmen, dass die Summen der Sprüche beider Theile abhängig sind von den Namen Salomo und Hiskia.

Der fünfte Theil hat mehr als die andern die wahrscheinlich älteste Ausdrucksweise des Spruches als einer Vergleichung [1]) bewahrt. Andererseits hat man richtig darauf aufmerksam gemacht, dass die Zweigliedrigkeit des Verses sich in dem zweiten Theile bis auf eine gewiss durch Textverderbniss entstandene Ausnahme [2]) überall, in dem fünften dagegen nicht ausschliesslich sondern neben grösserer Zahl der Glieder findet. Die zweigliedrige Form ist gewiss für die hebräische Sentenz die ursprüngliche.[3]) Allein auch ein Späterer konnte die ältere Form sich aneignen. — Der dem fünften am meisten verwandte zweite Theil wird ihm auch zeitlich am nächsten stehen. Wir sahen bisher keine Veranlassung, den zweiten in nachexilische Zeit zu verlegen. Auf Bedenken, die gegen vorexilische Herkunft auch dieser beiden Theile geltend gemacht worden sind, wird später einzugehen sein, weil sie das ganze Spruchbuch betreffen.[4])

5. § 190.

Drei kleine Stücke, anhangsweise hinzugefügt, machen den Schluss des Spruchbuches. Die Schwierigkeiten für das Verständniss des ersten Stückes [5]) mögen an verschiedenen Stellen auf Verderbtheit des vorliegenden Textes beruhen. Der mehrfach räthselhafte Inhalt wird nicht verdeutlicht durch die Ueberschrift. Mit der des zweiten dieser Anhänge in irgendwelcher Verbindung stehend, bleibt sie wie diese räthselhaft. So viel scheint sich annehmen zu lassen, dass beide Stücke nichtpalästinischen Ursprungs sind und aus einem Reiche Massa [6]) stammen, dessen Name von den Punctatoren des Textes verkannt und für ein hebräisches Appellativum gehalten wurde. Die Ueberschrift des ersten Stückes ist, wie es scheint, so zu verbessern: „Worte Agurs, des Sohnes Jakehs, des Massaïten". Was noch weiter in der Form einer Fortsetzung der Ueber-

---

1) S. oben S. 25. 2) c. 19,7.

3) Desshalb halten die Meisten Theil II für den ältern, so Ewald, Kuenen, Nowack, Riehm u. A.

4) S. unten § 192. 5) c. 30. 6) So Hitzig u. A.

schrift folgt, ist mit theilweise zu ändernder Punctation zum Texte der Agur-Worte zu ziehen. Der nichtpalästinische Ursprung dieser Sprüche mag dadurch bestätigt werden, dass ein arabisches Wort, das im Hebräischen sonst nicht vorkommt, sich darin zu finden scheint, sogar mit dem arabischen Artikel versehen.[1]) An was für ein Reich Massa man bei dem „Massaïten“ zu denken hat, bleibt zweifelhaft. Man hat ein arabisches oder ein hauranisches Land vermuthet. Auch ist völlig dunkel, ob der Verfasser ein zur Jahwe-Religion gehörender Massaït oder ein Israelit in Massa war — es kommt in den Agur-Worten der Name Jahwe vor — oder auch, ob die Sprüche heidnischen Ursprungs waren und erst später von einem Israeliten ein der Jahwe-Religion angepasstes Gewand erhielten. Eine Unterscheidung eines ursprünglichen Textes und späterer Zuthaten[2]) wird sich aber kaum durchführen lassen.

Der Inhalt der Agur-Worte bietet nicht Sprichwörtliches, auch weniger als die übrigen Theile des Spruchbuches einzelne Lehrsprüche sondern zumeist aus mehreren Versen bestehende Sentenzen, die grösstentheils den Werth geistreicher Aperçüs beanspruchen. Eigenthümlich ist den meisten die Einkleidung des Gedankens in eine räthselhafte Form, entweder in Aufwerfung einer Frage oder in einer Aufzählung heterogener Dinge, denen irgendeine überraschende Gemeinsamkeit beigelegt wird. Mehrmals dienen dabei einem einzigen unter den aufgezählten Dingen die übrigen nur als Folie. Oder auch es bleibt dem Leser überlassen, die Anwendung hinzuzudenken. Eine Ordnung in der Folge der Sentenzen lässt sich kaum entdecken. Nach drei Aussprüchen, die von göttlichen Dingen und dem Verhältniss zu Gott handeln, folgt der einzige eigentliche Lehrspruch dieses Stückes:

> Verleumde nicht einen Knecht bei seinem Herrn,
> Dass er dich nicht verfluche und du es büssen müssest.[3])

Dann eine Klage über vier schlechte Eigenschaften eines verkehrten Geschlechtes, ein kurzes änigmatisches, vielleicht im

---

1) *ʾalḳûm* „das Volk“ v. 31.

2) Versucht von Cheyne, Das religiöse Leben, S. 173ff.

3) c. 30,10.

Texte verstümmeltes Wort, das bildlicher Weise vom Blutegel oder eher von einem blutegelartigen Dämon handelt, ein Ausspruch von drei oder vier unersättlichen Dingen, eine Verwünschung des den Eltern Ungehorsamen, eine Aufzählung von drei oder vier unbegreiflichen Dingen, nicht ohne eine zweideutige Wendung auf das geschlechtliche Gebiet. Sie wird durch einen Zusatz, der wahrscheinlich als Glosse zu beurtheilen ist, erläutert. Dasselbe Gebiet wurde schon unter den unersättlichen Dingen gestreift, und bei der Gefährlichkeit der Weiber verweilt der nächste Ausspruch von drei oder vier unerträglichen Dingen. Es folgt eine Aufzählung von vier „Kleinen der Erde", die doch Weisheit bekunden; die Beispiele sind aus dem Thierreich entlehnt. Ebenfalls diesem gehören weiterhin bis auf eines die drei oder vier Wesen an, die sich durch ihren Schritt auszeichnen. Zuletzt wird der zu Ansehen Gelangte gewarnt, durch Betonung seiner Geltung Hader hervorzurufen. Der unserm Geschmack wenig zusagende Witz des Verfassers zeigt sich hier in einem Wortspiel zwischen „Nase" und „Zorn", das sich im Deutschen nicht wiedergeben lässt:

Druck auf die Milch erzeugt Käse,
Druck auf die Nase (*'aph*) erzeugt Blut,
Druck auf den Zorn (*'appajim*) erzeugt Hader.[1]

Der zweite Anhang[2]) ist mit dem ersten durch Herkunft verwandt. In der Ueberschrift ist auch hier gegen die Accente das Wort *maśśā'* für den Namen eines Reiches zu halten: „Worte Lemuels, des Königs von Massa, die ihn seine Mutter lehrte". Der kurze Ausspruch enthält die Warnung einer Mutter an ihren königlichen Sohn, sich vor Weibern und Wein zu hüten, und die Ermahnung, den Bedrückten und Armen zum Rechte zu verhelfen. Die Sprache dieses Stückes enthält Aramaismen.

Der dritte Anhang[3]), einer Ueberschrift entbehrend, trägt in zweiundzwanzig je mit einem Buchstaben des Alphabetes beginnenden zweizeiligen Versen das Lob einer musterhaften Hausfrau vor: „Ein tüchtiges Weib, wer wird es finden? Ueber Perlen geht ihr Werth". In anmuthiger Weise wird

1) c. 30,33. 2) c. 31,1—9. 3) c. 31,10—31.

ihr Schalten im Hause geschildert, ihre Mehrung des Besitzes, das Ansehen, das sie ihrem Mann erwirbt.

Es ist deutlich, dass diese drei Stücke erst später dem Spruchbuch hinzugefügt worden sind, da die beiden ersten in ein nach Salomo genanntes Buch unmöglich passen. Die Zeit der drei Anhänge ist schwer zu bestimmen. Wenn, wie es scheint, das erste Stück, wo es von den Worten Gottes redet, denen man nichts hinzufügen soll[1]), an geschriebenes Gotteswort denkt, so muss es in später nachexilischer Zeit entstanden sein. Das zweite Stück ist vermuthlich ungefähr gleichzeitig mit dem ersten. Es steht nichts im Wege, das dritte, das gesunde und kräftige Denkweise ausspricht und gedeihlichen Wohlstand voraussetzt, in der Blütheperiode der israelitischen Königszeit geschrieben zu denken; aber auch auf spätere Zeiten können Anschauungsweise und Situation passen.

Drittes Capitel.

Entstehungszeit und Composition des Buches der Sprüche.

§ 191. 1.

Das Spruchbuch, so wie es uns vorliegt, stammt nach dem zu den einzelnen Theilen Bemerkten aus nachexilischer Zeit. Aeltere und auch noch Neuere haben allerdings kein Bedenken getragen, das ganze Buch oder doch die fünf ersten Theile in vorexilischer Zeit anzusetzen.[2]) Neuerdings ist dagegen mehrfach die Ansicht geltend gemacht worden, alle Theile des Spruchbuches könnten nur in der nachexilischen Zeit entstanden gedacht werden, wenn man auch nicht in Abrede stellen will, dass einer oder der andere der in den verschiedenen

1) c. 30,6.

2) Ewald, Delitzsch, Nowack, Riehm, Driver — nach letztgenanntem die Anhänge nachexilisch; Cheyne hielt 1887 das Buch bis auf die drei Anhänge oder doch die zwei ersten für vorexilisch, ist aber seitdem geneigt, das Spruchbuch als Ganzes für nachexilisch zu halten, setzt bestimmt c. 1—c. 9 in der exilischen oder nachexilischen Zeit an, will aber eine „breite alte Grundlage“ in c. 25—c. 27 nicht aufgeben (T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism*, London 1893, S. 339f.).

Sammlungen aufgenommenen Sprüche ältern Ursprungs sein möge.[1])

Es ist Gewicht gelegt worden darauf, dass ein Stand der Weisen, wie ihn die Spruchdichter, so meint man, repräsentieren, in der prophetischen Zeit nicht unterzubringen sei, und dass, was die Propheten von den Weisen aussagen, eine Vorstellung von den so Bezeichneten erwecke, welche auf die Spruchdichter nicht passe.[2]) Zweifellos ist richtig, dass die im Spruchbuch vorliegenden Sentenzen nicht oder doch nur ganz vereinzelt als Sprichwörter aus dem Volksmund sich denken lassen, dass wir es hier vielmehr nach Form und Inhalt mit Kunstproducten zu thun haben, die von vornherein für die schriftliche Aufzeichnung bestimmt waren. Ebenso wird unbedingt zuzustimmen sein der Behauptung, dass ein besonderer Stand der Weisen, der sich mit der Aufstellung derartiger Weisheitslehren befasst hätte, in der ältern vorexilischen Zeit nicht nachweisbar sei. Jeremia setzt allerdings einen Stand der Weisen voraus, wenn er den Weisen als den Inhaber des „Rathes" nennt neben dem Priester, von dem „Lehre" ausgeht, und dem Propheten, bei dem man „Wort" findet.[3]) Aber es ist fraglich, ob hier unter den Weisen Weisheitslehrer zu verstehen sind; dass der „Rath" als etwas Besonderes neben der „Lehre" der Priester genannt wird, legt es eher nahe, dabei an politische Weisheit, also bei den Weisen etwa an Würdenträger der staatlichen oder bürgerlichen Ordnung zu denken. Einen Stand der lehrenden Weisen setzen der dritte und der ihm angehängte vierte Theil des Spruchbuches voraus, die sich als Worte von Weisen bezeichnen, ebenso die dem Spruchbuch als Ueberschrift vorausgestellten Verse und indirect auch der erste Theil, wo zwar nicht von den Weisen wie von einer besondern Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft die Rede ist, wo aber doch, wie im dritten Theile, ein Aelterer in der

---

1) Reuss, Vatke (fünftes Jahrhundert), die drei Anhänge aus dem vierten Jahrhundert), Cornill (zweite Hälfte der persischen Zeit, wenn nicht erst aus der griechischen), Kuenen in seiner letzten Bearbeitung (aus der Zeit vor 300), Wildeboer (aus der letzten persischen, theilweise aus der griechischen Zeit); nach König Theil I und III wahrscheinlich nachexilisch.

2) So namentlich Kuenen. 3) Jer. 18,18.

Form der lehrenden Unterweisung zu einem als „Sohn“ bezeichneten Schüler redet. Für diese Theile und somit für die Ansetzung des Abschlusses des Spruchbuches ist jene aus dem Vorhandensein eines Standes der Weisen gezogene Folgerung auf nachexilische Abfassung am Platze. Die Lehrform der genannten Theile versetzt uns in jene Zeiten des Judenthums, wo die Schriftgelehrsamkeit ihre Schulen begründet hatte. In diesen mag auch die Spruchweisheit gepflegt worden sein. Das spätere Judenthum hat solche Weisheit noch lange werth gehalten und in den Sprüchen des Jesus Sirach und des Buches der Weisheit Seitenstücke zu dem alttestamentlichen Spruchbuch geliefert. Auch Andeutungen der Anschauungsweise im ersten und dritten Theile schienen uns auf nachexilische Zeit zu verweisen. Spuren griechischen Einflusses dagegen sind an keiner Stelle des Spruchbuches deutlich erkennbar, auch nicht in der Personification der Weisheit, und desshalb ist vielleicht keiner von seinen Theilen später als in der persischen Zeit anzusetzen. Dass nämlich das Wort *ʾēṭûn*, das im ersten Theile vorkommt[1]) in der Bedeutung „Garn“ und offenbar dem griechischen *ὀθόνη, ὀθόνιον* „Leinwand“ entspricht, diesem nachgebildet sei, ist doch noch zweifelhaft; vielleicht ist umgekehrt das griechische Wort ein semitisches Lehnwort.

Will man aber für das Spruchbuch als Ganzes bis in die griechische Zeit hinabgehen, so scheint doch eine bestimmte Grenze, die sich nicht überschreiten lässt, durch den neugefundenen hebräischen Text des Buches des Ben-Sira gesetzt zu sein. Das ist unzweifelhaft constatiert, dass in diesem sich mehr junghebräisches Sprachgut findet als in irgendeinem der Theile des kanonischen Spruchbuches.[2]) Dieses ist darnach geraume Zeit vor dem Jahr 180 v. Chr. als abgeschlossen zu denken. Wie weit nach rückwärts die sprachlichen Differenzen verweisen, wird weiterer Untersuchung vorzubehalten sein.

2.

§192. Die ältesten Bestandtheile des Spruchbuches sind, abgesehen nur etwa von dem letzten der Anhänge, nach Inhalt und Form der zweite und fünfte Theil. Das bei der Besprechung

---

1) c. 7,16. 2) S. Wildeboer, *Tijdsbepaling*, S. 261 ff.

der einzelnen Theile über die hier vorausgesetzten Verhältnisse schon Bemerkte ist durch allgemeinere Erwägungen, die sich zugleich auf das ganze Spruchbuch beziehen, zu ergänzen.

In jenen beiden Theilen fehlen Hindeutungen auf einen geschlossenen Stand der Weisen und eine schulmässige Form der Mittheilung der Weisheitslehren. Beziehungen auf nachexilische Verhältnisse konnten wir hier nicht entdecken, wohl aber lassen sich in der Art, wie namentlich der zweite Theil von dem Königthum redet, und in der Werthlegung eines Spruches des fünften Theiles auf die Gottesoffenbarung durch Gesichte Anzeichen der Abfassung in der königlichen und prophetischen Zeit vermuthen. Ich vermag nicht einzusehen, wesshalb diese beiden Sammlungen, deren Ueberschriften hohes Alter für sie beanspruchen, nicht in der That der vorexilischen Zeit angehören sollten, wenn sie uns auch vielleicht in einer später überarbeiteten Gestalt vorliegen. Die Spruchdichtung hat zweifellos einen Zusammenhang mit dem volksthümlichen Sprichwort, und ihre Beliebtheit in nachexilischer Zeit ist verständlicher, wenn Vorbilder geliefert worden waren von vorexilischen Dichtern, die noch an das unter selbständigen und kräftigen bürgerlichen Verhältnissen erblühende eigentliche Sprichwort anknüpfen konnten. Derartige Spruchdichter, die wohl einen besondern Stand nicht bildeten, kann es neben den Propheten gegeben haben. Diese hatten keine Veranlassung, von ihnen zu reden.

Man hat vorexilische Ansetzung der Sprüche unannehmbar gefunden, weil in ihnen weder von Götzendienst noch von Polygamie die Rede ist. Auch der zweite und fünfte Theil des Spruchbuches enthalten nichts darüber. Aber die alleinige Verehrung Jahwes ist doch, woran niemand zweifelt, die Forderung schon der vorexilischen Zeit. Auch die Gemeinschaft mit nur einem Weib ist ein Ideal schon eben dieser Zeit, wie sich ersehen lässt aus dem, was uns über die Ehen einzelner Propheten und Anderer bekannt ist. Hoseas bildliche Verwendung des Ehebundes von dem Verhältniss Jahwes zu seinem Volk ist nur zu verstehen unter der Voraussetzung der Ehe mit einem Weibe. Wenn man Rüge des Götzendienstes in jenen beiden Theilen des Spruchbuches bei vorexilischer Abfassung derselben suchen zu müssen glaubte, so hat

man diese Theile irrig an dem, was der ermahnende erste Theil des Spruchbuches bieten will, gemessen. Dieser warnt den Jüngling vor bestimmten ihm drohenden Versuchungen und Gefahren. Die „Sprüche Salomos" des zweiten Theiles dagegen und die Sammlung der „Männer Hiskias" wollen im allgemeinen nicht solche Warnungen geben[1]) sondern Maximen für das bürgerliche und persönliche Wohlverhalten, wobei die Erwähnung des Verkehrten nur zur Folie dient. Die eigentliche Absicht beider Sammlungen ist die Mittheilung positiver Lebenserkenntnisse und Lebensregeln, nicht wie im ersten und dritten Theil eine pädagogische Leitung. Beide Sammlungen wenden sich weniger an den Unerfahrenen als an den Erfahrenen, ihm nur vergegenwärtigend was er als die Summe eigener Lebensbeobachtung bestätigen wird. Desshalb kann in diesen Sprüchen abgesehen werden von dem, was allgemeine Anschauung der Bessern in Israel als unerlaubt und unstatthaft bezeichnete.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Sprüche des zweiten und fünften Theiles das Resultat der Lebensbeobachtung ziehen wollen, dann ist es nicht so befremdlich, was ich meinerseits für vorexilische Herkunft vor anderm auffallend finde, dass allgemein von den Menschen und Völkern, nicht speciell von Israel die Rede ist. Noch nicht Universalismus des Gottesbegriffs sondern nur eine Beobachtung des menschlichen Lebens ohne Rücksicht auf die bestehenden religiösen Sonderverhältnisse liegt hier vor. Diese Anschauungsweise lässt sich mit dem Particularismus der ältern Zeit, der sich auf die Gottesidee bezog, ebensogut verbunden denken, wie sie mit dem andersartigen Particularismus des Judenthums nach Esra, der sich auf die Lebensführung und demnach auch auf die Heilshoffnung bezog, nachweisbar verbunden gewesen ist. Mit jenem allgemein menschlichen Standpunkt des Spruchbuches, den man nicht unrichtig als seinen Humanismus bezeichnet hat, steht in Verbindung was man den Individualismus dieses Buches und der übrigen damit verwandten Chokma-Literatur, der Bücher Hiob und Kohelet, genannt hat. Im Spruchbuch, und zwar in allen seinen Theilen, handelt

1) Ausnahmen bilden c. 27,11; 28,7; 29,3.

es sich, ohne dass speciell Israels Stellung zu Gott hervorgehoben würde, um das Verhältniss des einzelnen Menschen zur Gottheit. Darin hat man das bestimmte Anzeichen der nachexilischen Herkunft des ganzen Buches erkennen wollen.[1]) Zweifellos ist es richtig, dass erst seit Jeremia oder seit dem Exil eine Beziehung des Einzelnen zur Gottheit gedacht wird, welche unabhängig ist von dem nationalen Bande mit dem Gott des Volkes. Aber die Spruchdichter wollen nicht die Art des religiösen Verhältnisses bestimmen, sondern geben Weisungen für das praktische religiöse Leben auf Grund eines vorausgesetzten Verhältnisses. Es scheint mir nicht denkbar, dass der einzelne Israelit der vorjeremianischen Zeit, wenn er von Erfahrungen auf religiösem oder ethischem Gebiet redete, dies anders gethan habe als indem er dabei sich selbst und dann auch jeden andern Israeliten in eine directe Beziehung zu Gott setzte. Dass er diese Beziehung thatsächlich nur besass als Angehöriger des bestimmten Gottesvolkes und dass Jahwe mit diesem Volk als solchem und nur mit ihm sich in eine Verbindung gesetzt hatte, brauchte und konnte nicht in jedem einzelnen Falle zum Ausdruck kommen. Wie die Propheten in ihrem ausserordentlichen religiösen Beruf als Einzelne mit der Gottheit in Verkehr treten, so kann es, nur in anderer Form und in anderm Grade, überhaupt für das religiöse Leben in dem vorexilischen Israel kaum anders gedacht werden. Die zweifellos vorjeremianischen Erzählungen des Jahwisten in der Genesis nehmen ein individuelles Verhältniss zwischen den als Einzelpersonen gedachten Patriarchen und Gott an. Ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses kann es weder Gebet noch Opfer des Einzelnen in seinen persönlichen Angelegenheiten geben, und doch hat es an diesen Aeusserungen einer individuellen Frömmigkeit auch im vorexilischen Israel nicht gefehlt.[2])

---

1) So namentlich Smend, Religionsgeschichte², S. 483f.

2) Vgl. Theol. Literaturzeitung 1898, C. 188f. und dagegen Wildeboer, *Tijdsbepaling*, S. 249ff. Die Frage wäre zu Gunsten der nachexilischen Entstehung auch des II. und V. Theiles des Spruchbuches entschieden, wenn ihr Individualismus von einer „nationalen Form der Religion" nichts wüsste (Wildeboer, S. 251); aber dass sie von einer solchen Form, was allerdings der Fall ist, nicht sprechen, kann auf einer bewussten und be-

Darüber lässt sich allerdings verschieden urtheilen, in welchem Umfang die Lehre einer individuellen Vergeltung für die Handlungen des einzelnen Menschen altisraelitisch ist. Aelteste Anschauung war ohne Zweifel, dass das Volk durch seine verschiedenen Generationen hindurch als eine Collectivpersönlichkeit haftbar sei für sein Verhalten. Die Anschauung von einer Vergeltung des individuellen Verhaltens spricht mit Nachdruck Ezechiel[1]) aus, auch eine Stelle des Buches Jeremia[2]), im Gegensatz zu der im Volke herrschenden Meinung. Ezechiel polemisiert gegen die Auffassung, die das volksthümliche Sprichwort bekundet: die Väter haben saure Trauben gegessen, und der Söhne Zähne sind stumpf geworden. Er vertritt als für die Gegenwart, die Jeremia-Stelle als für die Vollendungszeit geltend den Gedanken: welcher Mensch saure Trauben isst, dessen Zähne werden stumpf. Aber schon der deuteronomischen Rechtsordnung, dass jeder Mensch sterben solle für seine eigene Sünde, liegt der Gedanke der Haftbarkeit des Einzelnen für seine Person der Gottheit gegenüber zu Grunde. Im Spruchbuch ist durchweg, auch im zweiten und fünften Theil und zwar auch in den anscheinend ältesten Abschnitten am Anfang des fünften Theiles[3]), eine Vergeltung für die Handlungen des Einzelnen angenommen wie etwas den Verfassern der Sprüche durchaus Feststehendes. Man könnte etwa daraus folgern, dass wir solche Aussagen, somit auch die Veranstaltung der Sammlungen des zweiten und des fünften Theiles des Buches, erst nach Ezechiel ansetzen dürften, da das Spruchbuch für diese Anschauung nicht polemisierend, überhaupt nicht belehrend eintritt, wie Ezechiel es thut. Aber neben der alten Vorstellung von der Haftbarkeit der Familie und des Volkes für das Verhalten des Einzelnen aus diesen Kreisen hat gewiss schon lange vor dem Deuteronomiker und Jeremia der Glaube bestanden, dass in der Regel der Einzelne in seinem Leben ernte was er selbst gesät hat. Abraham empfängt auch bei dem jahwistischen Erzähler den Lohn für seine Treue gegen Jahwe nicht nur in der Verheissung, dass Gott mit seinen

absichtigten Ignorierung dieser Form beruhen. Das ist freilich der Anfang zu ihrer Aufhebung; aber Ansätze dazu finden sich auch bei vorexilischen Propheten.

1) Ez. 18,1 ff. 2) Jer. 31,29 f. 3) c. 25,22.

Nachkommen sein werde, sondern in einem ihm persönlich zufallenden Segen, in Ausdehnung seines Herdenbesitzes und seines Ansehens. Die alte Anschauung von der Vergeltung hat ihr Besonderes doch wohl nur darin, dass nach ihr die Nachkommen Theil haben an dem Segen oder Unsegen, den die Väter sich selbst erworben haben, und darin, dass in einzelnen Fällen ungesühnt gebliebene Verbrechen an den Nachkommen des Schuldigen geahndet gedacht werden. Gegen diese Anschauung von einer Vererbung des Strafverhängnisses polemisiert Ezechiel und setzt sie als die bis dahin dem Volke geläufige voraus. Er behauptet aber in keiner Weise, dass das Volk bis dahin nichts gewusst habe von einem Segen für den einzelnen Frommen und einem Unsegen für den einzelnen Uebelthäter. Ich sehe desshalb in der auch im zweiten und fünften Theile des Spruchbuches vertretenen Lohntheorie keine Veranlassung, die Herausgeber dieser Sammlungen als von Ezechiel oder auch Jeremia abhängig zu denken. Daraus allerdings, dass das Spruchbuch die alte Lehre von der Vererbung nicht vorträgt, wird zu ersehen sein, was ohnedies feststeht, dass kein Theil dieses Buches hohem Alterthum angehört. Der auf den Kindern des Frommen ruhende Segen, von dem allerdings die Rede ist[1]), lässt sich auch ohne die Voraussetzung der Vererbung verstehen. Wenn man andererseits etwa mit Recht geurtheilt hat, dass auch der Glaube an eine individuelle Vergeltung in jenen beiden Theilen des Spruchbuches nicht mehr durchaus unerschüttert sei, so wissen wir doch nicht, wann solche Erschütterungen begonnen haben.[2])

Für die Ansetzung des zweiten und fünften Theiles des Spruchbuches schon in der vorexilischen Zeit scheint mir nicht zum wenigsten zu sprechen ihr durchaus gesunder und kräftiger Sinn und namentlich die unverkennbare Freude an den bestehenden bürgerlichen Verhältnissen, die sich hier geltend macht. Es findet sich keinerlei Hinweisung auf beengte oder irgendwie gebundene Zustände des persönlichen oder des bürgerlichen Lebens, ganz und gar nicht eine Bekundung gesetzlicher Rigorosität, auch nicht die Neigung, aus der freien Entfaltung des Lebens sich in Speculation oder Mystik auf

---

1) c. 14,26; 20,7. 2) Vgl. unten § 199.

die eigene Person zurückzuziehen, wie eines oder das andere für das Judenthum der persischen oder der griechischen Zeit zu erwarten wäre.

Dass diese beiden Sammlungen, ganz so wie sie uns vorliegen, vorexilisch seien, soll durchaus nicht behauptet werden. Wie von der Ueberschrift des fünften Theiles zu urtheilen sein wird, dass sie erst niedergeschrieben worden ist, als es Könige von Juda nicht mehr gab, so mag nachexilisches Gut auch in den Sprüchen selbst eingeschoben worden sein. Sehr wahrscheinlich ist es z. B., dass dem zweiten Theile der Spruch von dem weisen und dem thörichten Sohn in ihrem Verhältniss zu den Eltern erst später vorangestellt worden ist, um auch diesem Theile nach Art des ersten einen pädagogischen Charakter zu verleihen. Noch in sehr späten nachexilischen Zeiten wurden auch in diese Theile neue Sprüche aufgenommen. Hieraus wird es, wie daneben aus andern Vorgängen, zu erklären sein, dass einzelne Sprüche nur im masoretischen Texte sich finden oder nur in dem der Septuaginta.

§ 193. 3.

Der Anfang der Ueberschrift des fünften Theiles des Spruchbuches: „Auch dies sind Sprüche Salomos“ würde zur Anreihung an den zweiten Theil passen, ist aber nicht geeignet zur Verbindung mit dem dritten und vierten, den „Worten von Weisen“. Desshalb wird der fünfte Theil dem Buch erst hinzugefügt worden sein, als aus den vier ersten Theilen schon ein „Salomonisches“ Spruchbuch zusammengestellt oder doch als der zweite schon mit dem dritten und vierten verbunden war. Der erste Theil könnte nämlich etwa zugleich mit der Ueberschrift und Einleitung[1]) wie eine Art Vorrede den Theilen II bis V zuletzt vorangestellt worden sein. Diese Annahme ist aber weniger wahrscheinlich, da der erste Theil wohl Bekanntschaft mit dem zweiten zeigt — in vielen beiden Theilen gemeinsamen Wörtern und Wendungen — nicht aber mit dem fünften, da ferner der kleine vierte Theil, wenigstens so, wie er uns jetzt vorliegt, den ersten bereits zu kennen scheint.[2]) Der vierte Theil wurde jedenfalls an den dritten, zu welchem

---

1) c. 1,1—6. 2) S. jedoch oben S. 727.

er eine Fortsetzung bildet, angeschlossen, ehe dieser mit dem fünften verbunden war. Die darnach an und für sich nicht unmögliche Annahme, dass der dritte und vierte Theil später zwischen die zunächst vereinigten Theile I, II und V eingeschoben worden seien, empfiehlt sich nicht, da man nicht einsieht, warum der Herausgeber, der sie aufnahm, sie in die Mitte zwischen die zwei „Salomonischen" Sammlungen eingeschoben und nicht lieber an den Schluss gehängt hätte, wohin sie nach ihren nicht auf Salomo verweisenden Ueberschriften besser gepasst haben würden.

Die Composition des Spruchbuches wird man sich also in der Folge vollzogen denken dürfen, dass der zweite Theil, die „Sprüche Salomos", zunächst durch die Voranstellung des ersten erweitert wurde, dass später der dritte Theil mit dem ihm anhangsweise hinzugefügten vierten angereiht und noch später eine ältere Sammlung, die der „Männer Hiskias", diesem nun als Ganzes für Salomonisch geltenden Spruchbuch angefügt wurde. Als letzte Erweiterungen werden die drei Anhänge am Schluss Aufnahme gefunden haben. Auch bei dieser Anschauung von der Entstehung können die Ueberschrift und die kurze Einleitung vor dem ersten Theile [1]) von dessen Verfasser herrühren. Die in jener Einleitung erwähnten „Räthselworte" [2]) müssen nicht gerade die Worte Agurs sein, auf welche diese Bezeichnung allerdings vorzugsweise passen würde. Auch unter den Sprüchen des zweiten Theiles finden sich solche, die mehr andeutend als aussagend sind.

1) c. 1,1—6. 2) v. 6.

Fünfter Abschnitt.

Das Buch Hiob.

Erstes Capitel.

Inhalt und Form des Buches Hiob.

§ 194. 1.

Das Buch Hiob beginnt mit einem erzählenden Prolog.[1]) Hiob, ein Mann im Land Uz, zeichnet sich aus durch seine Gottesfurcht und ist gesegnet an Kindern und Herden, gross unter den Bewohnern des Ostens. Als Jahwe eines Tages die Söhne Gottes um sich versammelt und auch der Satan unter ihnen auftritt, lenkt Jahwe dessen Aufmerksamkeit auf Hiobs Gottesfurcht. Der Satan bezweifelt, dass sie ausdauern werde, wenn Jahwe seinen Glücksstand antasten wolle. Daraufhin

---

Literatur zu Abschnitt 5: C. Siegfried, *SBOT.* 1893. Georg Beer, Der Text des Buches Hiob untersucht, 1897. Derselbe, Textkritische Studien zum Buche Job, ZAW. XVI, 1896, S. 297—314; XVII, 1897, S. 97—122; XVIII, 1898, S. 257—286. — Adalbert Merx, Das Gedicht von Hiob ... kritisch bearbeitet ... nebst sachlicher und kritischer Einleitung, 1871. T. K. Cheyne, *Job and Solomon*, 1887 (s. zu § 184). Derselbe, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1899 (s. zu § 74), S. 149ff. Georg Hoffmann, Hiob, 1891. Julius Ley, Das problem im buche Hiob und dessen lösung, Neue jahrb. f. philol. u. pädag., II. abteilung, 1896, S. 126—143. Derselbe, Die Abfassungszeit des Buches Hiob, in: Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1898, S. 34—70. Derselbe, Die Kunstgestaltung des Buches Hiob, Neue Jahrb. f. das klassische Altertum 1899, II. Abteilung, S. 287 bis 297. Karl Kautzsch, Das sogenannte Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hiob Cap. I. II. XLII, 7—17, Ein Beitrag zur Frage nach der Integrität des Buches Hiob, 1900.

Commentare: Franz Delitzsch, BC. 1864, 2. Aufl. 1876. August Dillmann, 3. Aufl. im KEH. 1869, 4. Aufl. 1891. Ferdinand Hitzig 1874. Wilhelm Volck 1889 (s. zu § 174). Karl Budde, HkAT. 1896. Bernh. Duhm, KHC. 1897.

---

1) c. 1—c. 2.

legt Jahwe Alles, was Hiob besitzt, in des Satans Hand; nur seine Person darf er nicht antasten. Durch vier verschiedene Katastrophen verliert Hiob seinen ganzen Herdenreichthum und alle seine Kinder; doch er hält fest an seiner Frömmigkeit. Abermals findet eine Versammlung der Söhne Gottes vor Jahwe statt, und Jahwe verweist den Satan auf Hiobs Beharren in seiner Frömmigkeit. Der Satan bezweifelt, dass sie Stand halten werde, wenn Jahwe Hiobs Person antasten wolle, und erhält daraufhin Macht über Hiobs Gebein und Fleisch; nur sein Leben darf er nicht nehmen. Der Satan schlägt Hiob mit bösem Geschwür von der Fusssohle bis an den Scheitel. Auf einem Aschenhaufen sitzend und sich mit einer Scherbe schabend, weist Hiob in seinem Unglück den Spott seines Weibes zurück, als sie ihn auffordert, Gott, der ihn verlassen habe, den Abschied zu geben. Hiob will auch das Böse aus Gottes Hand nehmen, wie er das Gute genommen. Drei Freunde, die von seinem Unglück hören, kommen, ihn zu besuchen. Als sie ihn in seinem Elend sehen, weinen sie, zerreissen ihre Kleider, streuen Staub auf ihr Haupt und sitzen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte, ohne zu reden; denn sie sehen, dass sein Leiden sehr gross ist.

Auf diese Einleitung folgt eine lange Reihe von Reden [1]), die das ganze Buch einnehmen bis auf seinen Abschluss durch einen kurzen erzählenden Epilog.[2]) Zuerst redet Hiob. Ihm antwortet der eine der Freunde, Eliphas von Teman, dann nach einer Erwiderung Hiobs der zweite, Bildad von Schuach, und wieder nach einer Erwiderung Hiobs der dritte, Zophar von Naama; auch ihm antwortet Hiob. Auf diesen ersten Gang der Wechselreden [3]) folgt ein zweiter [4]), beginnend mit einer Rede des Eliphas und sich weiter entwickelnd in derselben Ordnung der redenden Personen, und dann noch ein dritter Redegang [5]) wieder in derselben Folge, nur dass Zophar jetzt schweigt. Diese dritte Reihe schliesst mit einer langen Rede Hiobs [6]), worin er zunächst Bildad antwortet, der zuletzt gesprochen hat, dann an die Freunde insgesamt und zuletzt an Gott sich wendet.

---

1) c. 3,1—42,6. 2) c. 42,7—17. 3) c. 3,1—14,22.
4) c. 15,1—21,34. 5) c. 22,1—31,40. 6) c. 26,1—31,40.

Gegenstand aller dieser Reden ist das Leiden Hiobs. Hiob beginnt mit der Verfluchung des Tages seiner Geburt. Die Freunde suchen, ihn davon zu überzeugen, dass Leiden immer die Folge von Sünde sei, theils zur Bestrafung des Sünders bestimmt, theils zur Züchtigung des der Besserung Zugänglichen. Sie dringen in ihn, seine Schuld zu bekennen. Hiob aber, obwohl er dem Bewusstsein Ausdruck gibt, nicht rein zu sein vor Gottes Augen, betheuert seine Schuldlosigkeit gegenüber dem Leiden, das ihn betroffen hat.

Zu einem Abschluss kommt es bei diesen Unterredungen nicht. Auch lässt sich eine eigentlich fortschreitende Entwickelung nicht erkennen, nur insofern allerdings als die Freunde zuerst milder auftreten, aber auf den Widerspruch Hiobs hin ihre Anklagen steigern, wodurch Hiob seinerseits veranlasst wird zu einer starren Betonung des Bewusstseins seiner Gerechtigkeit. Die erste Rede des Eliphas ist noch voll Anerkennung der Würdestellung Hiobs und bringt, ohne ihn zu charakterisieren als einen Sünder vor Andern, nur zum Ausdruck, dass kein Mensch vor Gott rein sei; desshalb sei glücklich zu preisen der Mann, welchen Gott züchtigt. Auch Bildad setzt in seiner ersten Rede die Gerechtigkeit Hiobs voraus, indem er betont, dass die Zeit noch kommen werde, wo sein Mund sich fülle von Lachen und seine Zunge von Jubel. Schroffer tritt von vornherein Zophar auf, indem er sich gegen Hiobs Aeusserungen als gegen ein „Geschwätz" wendet. Weiterhin schreiten alle drei Freunde dazu fort, Hiob Gerechtigkeit überhaupt abzusprechen und an ihn die Aufforderung zu richten, dass er sich vor Gott zu demüthigen habe um besonderer Sünde willen, die Gottes Eingreifen erfordere.

Nach dem dreifachen Gange der Wechselreden tritt mit einer langen Rede eine neue Persönlichkeit auf, die vorher mit keinem Worte genannt oder angekündigt ist, Elihu, Sohn Barachels, aus Bus vom Geschlecht Ram.[1]) Er hat bis dahin gewartet, weil die Andern älter sind als er. Er zürnt wider Hiob, weil dieser sich vor Gott rechtfertigt, aber auch wider die drei Freunde, weil sie eine Antwort nicht finden und Hiob

1) c. 32—c. 37.

als Frevler darstellen. Elihus Standpunkt ist trotzdem nur eine mildere Modification des von den drei Freunden eingenommenen. Er will Hiob nicht wie sie zu dem Bekenntniss drängen, dass das Leiden, das ihm zu Theil geworden ist, einer bestimmten auf ihm lastenden Schuld entspreche, wohl aber zu der Einsicht, dass sein Leiden sich auf irgendwelche ihm anhaftende Schuld beziehe. Von dieser wolle Gott durch das Leiden ihn reinigen, indem er dadurch die Sünde offenbar mache, um ihn zum Bekenntniss seiner Schuld zu veranlassen und für die Aufnahme der göttlichen Warnung empfänglich zu machen. Am deutlichsten kommt der Grundgedanke der Rede Elihus, dass das Leiden für den Frommen die Bedeutung eines Läuterungsprocesses habe, zum Ausdruck, wenn er von Gott sagt: „Er errettet den Leidenden durch sein Leiden und öffnet durch die Bedrängniss sein Ohr“.[1])

Nach Elihu redet Gott aus einem Sturmwetter.[2]) Seine Rede wird, ohne dass auf Elihu Rücksicht genommen würde, bezeichnet als Antwort an Hiob, der unmittelbar vor Elihu geredet hat. Die Bedeutung der Rede Gottes an der ihr eingeräumten Stelle der Dichtung ist nicht unmittelbar zu erkennen, da sie scheinbar von weit abliegenden Dingen handelt. Zunächst wird die Einsichtslosigkeit und Schwäche des Menschen dargestellt im Gegensatz zu der göttlichen Weisheit und Stärke, die, in Erschaffung und Erhaltung der Welt sich offenbarend, dem Menschen unbegreiflich bleibt. Diese Darstellung wird gegeben in der Form von Fragen Gottes an Hiob nach dem, was dieser seinerseits verstehe und vermöge. In derselben fragenden Form stellen detaillierte Ausführungen die wunderbaren Eigenschaften zweier Thiere dar, die Unzähmbarkeit und Kraft des Wildesels und Wildochsen. Oder, fragt Gott weiter, hat etwa der Mensch dem Rosse seine Stärke, Schnelligkeit und Kriegstüchtigkeit verliehen? Oder lehrte des Menschen Einsicht den Habicht den Flug nach dem Süden, sein Befehl den Adler, dass er in die Höhe emporsteigt, auf den Felsen wohnt und auf blutigen Raub ausgeht? — Die in diesen Fragen gegebenen Schilderungen können im Zusammenhang der Reden wohl nur bedeuten, dass Gott, der jene Wesen ge-

---

1) c. 36,15. 2) c. 38,1—40,2; 40,6—41,26.

schaffen hat, in seinem Thun unbegreiflich sei, dass es also dem Menschen zukomme, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, ohne ihn ergründen zu wollen. Abgelehnt wird damit offenbar die Meinung der drei ältern Freunde, dass jedes Leiden sich erkennen lasse als Strafe oder Züchtigung für eine vorliegende Schuld.

Hiob, der schon einmal zwischen den Worten Gottes die Erklärung abgibt, dass er Gott nichts erwidern könne[1]), betheuert nach dem Schluss der göttlichen Rede in kurzen Worten[2]) sein Bewusstsein von der Allmacht Gottes und von seiner Unfähigkeit, sie zu begreifen; er verwirft und bereut was er gesagt hat.

Dann folgt der Epilog. Jahwe spricht hier in wenigen Worten[3]) Eliphas und dessen beiden Freunden seinen Unwillen aus, weil sie von ihm nicht Richtiges geredet haben wie sein Knecht Hiob. Sie werden aufgefordert, für sich Opfer darzubringen, und Hiob, Jahwes Knecht, soll für sie Fürbitte einlegen. Also ohne dass die einzelnen Aussagen Hiobs über Gottes Verhalten gerechtfertigt würden, wird doch seine Abweisung eines Zusammenhangs zwischen seinem Leiden und einer ihm nach der Meinung der Freunde anhaftenden Schuld als berechtigt anerkannt.

Nach den letzten Worten Gottes wird noch berichtet, dass die drei Freunde das ihnen auferlegte Opfer darbringen, dass Jahwe das Unglück Hiobs wendet und ihm in langem Leben vielfachen Ersatz für das Verlorene zu Theil werden lässt.

§ 195. 2.

Der Prolog und Epilog des Buches, auch die Worte Gottes am Anfang des letztern, und die wiederholten Einführungen der Redenden sind in Prosa geschrieben, die Reden in poetischer Form, im Parallelismus der Glieder. Die poetische Form entspricht dem Inhalt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir es in dem ganzen Buche nicht mit einem historischen Referat sondern mit einer freien Dichtung zu thun haben. Die Reden der auftretenden Personen, besonders die Rede Gottes, aber auch die Erzählungen des Prologs mit ihren

---

1) c. 40,3–5. 2) c. 42,1–6. 3) c. 42,7f.

himmlischen Scenen lassen sich nicht anders begreifen. Auch in dem Verlauf der berichteten Ereignisse beabsichtigt der Verfasser des Prologs offenbar nicht, den Eindruck des Historischen zu erwecken. Er hat den Bericht von den über Hiob hereinbrechenden Unglücksfällen in schematischer Form gebildet, wie sie nicht dem wirklichen Geschehen entspricht.

Trotzdem ist es möglich und nach dem gewöhnlichen Verfahren der Dichter des Alterthums von vornherein wahrscheinlich, dass der Verfasser den Stoff seiner Dichtung irgendwie vorfand. In welchem Umfang, lässt sich nicht ermitteln, da Hiob sonst im Alten Testament nur noch einmal erwähnt wird, von Ezechiel [1]), der ihn als einen Gerechten der Vorzeit neben Noah und Daniel nennt. Es ist von dem Urtheil über die Abfassungszeit des Buches Hiob abhängig, ob die Erwähnung bei Ezechiel von dem Buche Hiob beeinflusst zu denken oder aus selbständiger Bekanntschaft mit einer Tradition über die Person Hiobs zu erklären ist. Deutlich aber weist die Differenz zwischen dem Prolog und den Reden in der Charakterisierung Hiobs [2]) auf eine vor der Dichtung bestehende Sage von Hiob. Ezechiel, indem er auf die Gerechtigkeit Hiobs hinweist, gibt damit nicht gerade den charakteristischen Zug des leidenden Hiob unseres ganzen Buches an; wohl aber entspricht dieser gerechte Hiob dem Hiob des Prologs. Man darf daraus vielleicht entnehmen, dass Ezechiel nicht mehr gekannt hat als die Volkssage oder etwa ein im Prolog reproduciertes Volksbuch. [3]) Spätere Erwägungen über die Abfassungszeit des Buches Hiob werden diese Vermuthung bestätigen. Was anderwärts, wie bei den Arabern, von dem leidenden Hiob erzählt wird, lässt sich alles als Entlehnung oder Erweiterung des in dem alttestamentlichen Buche Berichteten verstehen. Der Name des Helden könnte etwa erst aus der Erzählung oder für die Erzählung gebildet sein. „Hiob", *ʾIjjôb*, bezeichnet möglicher Weise den „Angefeindeten", obgleich diese Deutung sprachlich nicht eben wahrscheinlich ist.

Wenn nicht vielleicht Anhaltspunkte einer vorgefundenen Sage dazu Veranlassung gaben, so hat der Dichter den Schau-

1) Ez. 14,14. 20. 2) S. unten § 197. 3) So Budde.

platz seines Gedichtes in das Land Uz absichtlich verlegt als ein im Alten Testament sonst nur dem Namen nach bekanntes. Wenn man bei dem Namen Uz überhaupt an eine bestimmte Landschaft dachte und ihn nicht in umfassendem Sinne von irgendeiner unbekannten Gegend gebrauchte, mag das Land Uz mit der Septuaginta an den Grenzen Idumäas und Arabiens zu suchen sein. Jedenfalls wollte der Dichter von den seiner Umgebung nahe liegenden und bekannten Zuständen absehen, um seine Gedankenentwickelung ungebunden durch reale Verhältnisse zur Geltung zu bringen, da er von allgemein menschlichen Dingen zu reden beabsichtigte. Eben desshalb offenbar hat er als die Zeit der Handlung das fern liegende Alterthum gedacht. Hiob ist ein Hirtenfürst und waltet in seinem Hause des priesterlichen Amtes wie die Patriarchen.

Das Gedicht hat ohne Frage einen didaktischen Zweck. Es behandelt das Problem des Leidens des Gerechten. Dabei ist es eine einigermassen müssige Frage, ob diese Dichtung ihrer Form nach der didaktischen Poesie oder der dramatischen zuzuweisen sei. An eine dramatische Aufführung ist, auch abgesehen von Prolog und Epilog, nicht zu denken. Dagegen hat der Kern der Dichtung mit dem Drama die dialogische Form gemeinsam. Im Buche Hiob ist ferner wie in der griechischen Tragödie das Absehen auf die Darstellung eines Leidens gerichtet und in gewissem Sinn auch auf die Erregung von Mitleid und Furcht durch das Leiden. Dadurch wird das Buch aber, weil ihm die Handlung fehlt, noch kein eigentliches Drama. Ebensowenig ist das Buch Hiob eine rein didaktische Abhandlung. Sein dichterischer Werth steht sehr viel höher als der eines blossen Lehrgedichtes.

Die Voraussetzung, dass im Buche Hiob ein Drama oder ein Lehrgedicht vorliege, ist nicht ohne Einfluss auf die Beurtheilung des poetischen Werthes der Dichtung gewesen. Zu allen Zeiten hat dies Buch durch sein Problem und die Schönheiten seines poetischen Details das Interesse wie der Theologen so auch der Dichter in Anspruch genommen. Dagegen führt die Prüfung der Anlage und Ausführung nicht zu einem überall befriedigenden Eindruck. Der Grund liegt theilweise in auffallenden Längen und Dehnungen, die eine ästhetische Rechtfertigung von keinem Standpunkt aus

zulassen. Sie sind durch die für verschiedene Stellen nothwendige Annahme späterer Ueberarbeitung nur theilweise zu beseitigen und müssen im übrigen unbefangen zugegeben werden, wenn man nicht die trotz ihrer bestehende Grösse der Dichtung der Gefahr der Verkennung aussetzen will. Theilweise aber liegt der Grund jenes Unbefriedigtseins auch darin, dass man an das Gedicht entweder mit der Erwartung herangetreten ist, darin eine folgerichtige Entwickelung der Lösung eines Problems, oder aber mit der andern, eine fortschreitende Einwirkung der redenden Personen auf einander zu finden, dass man es entweder als ein reines Lehrgedicht oder als ein eigentliches Drama angesehen hat. Der Verfasser will offenbar weder das eine noch das andere geben.

Einem kunstmässigen didaktischen oder dramatischen Fortschritt stehen mancherlei Unebenheiten des Gedichtes in der uns vorliegenden Form entgegen. Sie können nur theilweise beseitigt werden durch Ausscheidung einzelner Stücke. Jener Mangel, sofern das Fehlen eines consequenten Weiterschreitens als solcher zu bezeichnen ist, bleibt vorhanden, auch wenn man nur die Unterredung mit den drei Freunden, woraus sich höchstens kleinere Stücke ausscheiden lassen, als ein ursprüngliches Ganze ansehen will. Die redenden Personen verharren im wesentlichen jede auf einem Punkte, und am Ende der Redegänge Hiobs und der drei Freunde ist die Einsicht in die behandelte Frage nicht weiter gefördert als am Anfang. Die Stimmungen der redenden Personen bleiben nicht ohne gegenseitigen Einfluss; aber die dadurch hervorgebrachte Nüancierung ist nur leise angedeutet. Sehr wenig ferner sind die drei Freunde in unterscheidender Weise individualisiert. Sie werden von vornherein wie ein compactes Ganze behandelt: nachdem erst Eliphas allein gesprochen hat, beklagt sich Hiob, indem er alle drei zusammen mit „ihr“ anredet, über die Versagung des Trostes von ihnen allen.[1] Am meisten unterscheidet sich von den beiden andern Zophar, der, weil er zuletzt redet, als der jüngste zu denken sein wird und überall durch grössere Masslosigkeit und Rücksichtslosigkeit hervortritt. Bei Hiob selbst ist nur ein Auf und Nieder in

1) c. 6,21 ff.

der Klage über das Leiden, in dem Festhalten des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Güte und ein Mehr oder Weniger in der Betonung seiner Schuldlosigkeit zu bemerken; auch ist ein Wachsthum seiner Sicherheit den Freunden gegenüber nicht zu verkennen. Trotzdem aber fehlt, bis Gott geredet hat, ein Weiterkommen der Einsicht Hiobs in der einen oder andern Richtung. Es lassen sich in seinen Reden wohl einzelne Höhepunkte seiner Auffassung bemerken; aber er sinkt nach ihnen wieder hinunter auf das frühere Niveau der Rathlosigkeit und Verzagtheit.

Offenbar hat der Dichter in der Detail-Ausführung seines Gegenstandes weder auf die Erörterung des Problems noch auf die Charakterisierung der Personen in ihrer Verschiedenheit sein Augenmerk gerichtet. Weder eine didaktische noch eine dramatische Entwickelung ist der seine Dichtung bestimmende Zweck gewesen. In der Ausführung seines Gegenstandes zeigt er sich als Lyriker wie alle andern Dichter des alten Israels. In den Empfindungen Hiobs spricht er gewiss eigene Empfindungen aus und in dem, was dem leidenden Hiob von den Freunden gesagt wird, Ermahnungen und Vorwürfe, welche er selbst hatte vernehmen müssen. In den Reden Hiobs kommt es ihm darauf an, das Leiden und seinen in Hoffnung und Furcht wechselnden Einfluss nach allen Seiten hin zu vergegenwärtigen. Er will zum Ausdruck bringen das Ringen eines Leidenden, der in unerklärlicher Trübsal verzagt und dennoch an der Gemeinschaft mit Gott, dem Urheber des Leidens, festhalten möchte. In unerschöpflichen Variationen kommt dies Ringen zur Geltung, bald als Verzweiflung darüber, dass der redende Dulder sich angegriffen sieht von einem Widerpart, mit welchem er nicht in's Gericht gehen kann, welchem gegenüber es einen Schiedsrichter nicht gibt; bald als Hoffnung darauf, dass Gott, der ihm Leben und Gnade geschenkt hat, ihn noch werde aufathmen lassen, ehe er ohne Rückkehr dahingeht in das Land des Dunkels; bald als zuversichtliche Erwartung dessen, dass Gott ihn, der sich nicht schuldig bekennen kann, rechtfertigen müsse, dass der Dulder, wenn auch Alles um ihn und an ihm zu Staub zerfällt, Gott schauen werde als für ihn eintretend. Ueberall aber bleibt der Leidende fest stehen auf dem Grunde der Unmöglichkeit, den Gott zu

verlassen, der ihm doch nicht antwortet und ihn wie einen Feind behandelt, sodass Hiob ihn zu verstehen nicht im Stand ist.

Schilderung psychischer Zustände ist es, was in den Reden Hiobs erstrebt wird.[1]) Die drei Freunde dienen zunächst als Folie für das Bild der innerlichen Situation des Leidenden; mit ihrer Verständnisslosigkeit veranlassen sie ihn zu weiterer Aussprache. Dadurch aber wird eine Schilderung der selbstgerechten und aburtheilenden Stimmung, die in Unbekanntschaft mit dem Leiden wurzelt, nothwendig und erscheint in den einzelnen Reden der Freunde als Selbstzweck. Als ein psychologisches Bild sind auch diese Reden angelegt. Indem so der Dichter in den Personen Hiobs und der Freunde verschiedene Stimmen und Standpunkte zu Worte kommen lässt, zeigt er eine Objectivität der Auffassung, die ihn weit über die andern Lyriker der alttestamentlichen Literatur erhebt und seine Auffassung der des Dramatikers nähert.

Wo das Gedicht Gott reden lässt, von dem es ein Innenleben nicht schildern kann, wandelt sich die psychologische Darstellung in eine Verherrlichung der Natur als des Werkes Gottes. Was das Dasein der Welt und ihre Erhaltung, was die wunderbar gebildeten und angelegten Thiere für die behandelte Frage des Menschenlebens lehren, liesse sich mit zwei Worten sagen; aber der Dichter gefällt sich in detaillierenden Beschreibungen der verschiedenen Wesen. Auch die frühern Reden des Buches verweilen gern und länger als zur Verdeutlichung eines Gedankens oder zur Charakterisierung einer Stimmung erforderlich ist, bei Beschreibungen aus der Natur und dem Menschenleben. So frappiert gleich in der ersten Klage Hiobs über die Mitleidlosigkeit der Freunde die der ruhelosen Stimmung wenig entsprechende, an sich aber schöne und anschauliche Schilderung des Baches, der in der Hitze versiegt.[2]) Solche Ausführungen finden sich nicht nur als erläuterndes Beiwerk; sie erlangen da und dort die Selbständigkeit von Episoden, wie wenn Hiob in seiner Schlussrede in breiter Anschaulichkeit den Wohlstand und die Ehre

1) Dies ist richtig hervorgehoben worden namentlich von Ley.
2) c. 6,15 ff.

seiner frühern Tage darstellt[1]) und das hungernde Gesindel beschreibt, das ihn jetzt in seiner Leidenslage für nichts achtet.[2])

Das Buch Hiob bekundet weit grössere Begabung zur Anschauung der Dinge und zur Zeichnung des Geschauten als die meisten andern alttestamentlichen Dichtungen. Die einzelnen Bilder werden in der Regel, mehr als sonst in der hebräischen Poesie, unvermischt festgehalten, sodass das Ganze eines Bildes einer concreten Erscheinung entspricht und der Verfasser auch hier wie in dem Ausdruck verschiedener Standpunkte der Redenden eine unter den alttestamentlichen Dichtern einzigartige objective Auffassung an den Tag legt. Gerade in der Anschaulichkeit der Darstellung besteht für den abendländischen Leser, welcher der phantastischen Bildersprache anderer orientalischen Dichter schwer zu folgen vermag, eine besondere Anziehungskraft dieses Buches.

Wie der Verfasser durch seine Kunst der Schilderung dazu geleitet wird, einzelne Darstellungen einzuschieben, die das Weiterschreiten des Ganzen nicht fördern, oder doch länger bei ihnen zu verweilen als dem Fortgang dienlich ist, so hat er — auch wenn man nur einen Theil des Buches einem einzigen Dichter zuschreibt — überhaupt nicht die Absicht, ein Kunstwerk zu liefern, worin alle einzelnen Glieder in einem Zusammenhang ständen und jedes unentbehrlich wäre. Nur mit Zuhilfenahme künstlicher Gedankencombinationen, die nicht den Eindruck des vom Verfasser Beabsichtigten erwecken, gelingt es den Exegeten, in den einzelnen Reden Hiobs und der Freunde eingehende Erwiderung auf die eben vorher gehörte zu erkennen. Die Verbindung der Reden unter einander ist vielmehr lose, theilweise nur äusserlich, und in jeder Rede ist, mehr als der Zusammenhang mit der vorhergehenden, die Aussprache einzelner Wahrheiten oder Meinungen von Bedeutung, die eingefügt werden konnten, ohne doch einen nothwendigen Bestandtheil des Ganzen zu bilden. Vielfach kommen die Gedanken isoliert zum Ausdruck in der Art von Sentenzen. Der Spruch ist auch im Buche Hiob als die Grundform der hebräischen Poesie zu erkennen, und mit der mehr auf Aneinanderreihung als Ineinanderfügung von Schönheiten und

---

1) c. 29. 2) c. 30,1 ff.

Wahrheiten beruhenden Folge der Einzelheiten zeigt dies Buch eben die Darstellungsweise, welche wir in der alttestamentlichen Poesie und mehr oder weniger in der israelitischen Literatur überhaupt beobachten.

Zweites Capitel.

Idee und Integrität des Buches Hiob.

1. §196.

Die Frage, welche Idee das Buch vertreten wolle, lässt sich nicht unabhängig von dem Urtheil über seine Integrität beantworten; denn in verschiedenen Theilen des Buches werden verschiedene Lösungen des aufgestellten Problems gegeben. Es ist fraglich, inwieweit sie sich in einen Zusammenhang bringen lassen.

Soviel ist unverkennbar, dass die Auffassung der zuerst redenden drei Freunde, obgleich sie im einzelnen Wahrheitsmomente enthält und enthalten soll, als eine in der Anwendung auf Hiob irrige abgewiesen wird. In dem Epilog werden die Freunde von Gott selbst ausdrücklich als solche, die Verkehrtes geredet haben, getadelt, und Hiob wird ihnen gegenüber gerechtfertigt. Die dem Epilog vorausgehende grosse Rede Gottes kommt auf das selbe hinaus, da sie nur Hiob und seinen Standpunkt berücksichtigt und die Freunde gänzlich ignoriert, offenbar desshalb weil Gott bei Hiob Anknüpfungspunkte findet und sie bei den Freunden vermisst.

Der Standpunkt der drei Freunde ist deutlich nicht zwar die älteste, aber doch eine ihr nahe stehende Form der strengen hebräischen Vergeltungslehre. Von der Anschauung ausgehend, dass Gottes Gerechtigkeit lohnend und strafend sich im Leben des Menschen zur Darstellung bringe, stempeln die Freunde den vom Unglück Betroffenen zum Schuldigen und suchen ihm das Bekenntniss der Schuld zu erpressen. Die althebräische Vergeltungslehre ist dabei insoweit aufgegeben als es sich in dieser neben dem individuellen Verhältniss um einen Zusammenhang des Einzelnen mit einer Familien- oder Volksgemeinschaft gehandelt hatte; denn davon kann meines Er-

achtens keine Rede sein, dass Hiob aufzufassen wäre als Personification des Volkes Israel. In der ganzen Dichtung findet sich keine einzige Andeutung dafür, dass er nicht als Einzelperson zu denken sei. Auch wenn es anders läge, so würde doch der Dichter, indem er die Personification jenes Collectivums zu einem leibhaftigen Menschen formte, zeigen, dass er ein directes Verhältniss des einzelnen Menschen zur Gottheit wenigstens voraussetzt. Aber weiter die Erwählung eines nichtisraelitischen Schauplatzes und eines Helden, der nicht zu Israel gehört, zeigen auf's deutlichste, dass der Dichter, mit Bewusstsein und Absicht von allem Israelitischen absehend, etwas darstellen will, was allen Menschen, jedem einzelnen Menschen gilt. Eben desshalb wird in dem Buche fast nur da, wo der Dichter selbst spricht, Gott mit seinem specifisch israelitischen Eigennamen Jahwe benannt. Die in der Dichtung Redenden nennen ihn, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, mit den allgemeinen Namen El oder Eloah, Elohim oder auch mit dem für alterthümlich geltenden Schaddaj.

Die Rede Gottes wendet sich an Hiob, ihn belehrend und zurechtweisend, nicht aber verurtheilend. Sein Leiden entspricht also nach dieser Rede nicht, wie die drei Freunde wollen, einer auf ihm lastenden Schuld. Mit dieser indirecten Rechtfertigung liesse sich etwa in Einklang bringen die Tendenz der Rede Elihus. Er belässt dem leidenden Hiob seinen Anspruch auf Schuldlosigkeit seinem besondern und grossen Leiden gegenüber. Aber durch das Leiden wolle Gott ihn aufmerksam machen auf die auch ihm anhaftende Sünde, um ihn von der Sünde zu lösen. Wenn Elihus Rede im Zusammenhang des Ganzen eine Stelle hat, so soll ohne Frage in ihr die richtige Beurtheilung des Leidens Hiobs zu finden sein: sie weist die Auffassung der drei andern Freunde zurück, und ihre eigene Anschauung wird von keiner Seite abgelehnt, sodass Elihu dasteht als Derjenige, der Recht behält. Aber man begreift nicht, was die Rede Gottes neben der Elihus zu bedeuten hat. Beide stehen, obgleich von einzelnen Seiten die Vereinbarung noch immer versucht worden ist[1]), in einem directen Widerspruch. Gottes Rede läuft deutlich darauf

1) Schlottmann, Riehm, Budde, Cornill, Wildeboer.

hinaus, dass es dem Menschen nicht zieme, über Gottes Rath Aufschluss zu begehren. Elihu seinerseits glaubt solchen Aufschluss zu besitzen und zu wissen, was Gott Hiob mit der ihm gesandten Heimsuchung sagen wolle. Elihu unterscheidet sich in dieser Annahme nicht von den drei andern Freunden. Desshalb legt eine Abwägung der Rede Gottes gegenüber der Elihus immer wieder die von den meisten neueren Beurtheilern vertretene Annahme nahe, dass die Rede Elihus als ein späteres Einschiebsel eines andern Dichters anzusehen sei.[1]) Zur Gewissheit wird uns diese Annahme dadurch erhoben, dass die Rede und die Person Elihus völlig unvermittelt in dem Ganzen der Dichtung dastehen. Elihu wird im Prolog nicht genannt unter den Freunden, die Hiob besuchen. Er ist auf dem Platz und hat die vorhergehenden Reden Hiobs und der Freunde gehört, ohne dass wir erfahren, wann und wie er gekommen ist. Auch der Epilog weiss nichts von ihm. Entscheidend ist der Umstand, dass Gottes Rede, die unmittelbar auf die Elihus folgt, nicht als Antwort an diesen bezeichnet wird, sondern als Antwort an Hiob, der vor Elihu gesprochen hat, und dass auch in dem Inhalt der Worte Gottes in keiner Weise auf Elihus Person und Meinung Rücksicht genommen wird. Es kommt hinzu, dass die Rede Elihus sich durch die noch stärker als in den übrigen Theilen des Buches aramaisierende Sprache trotz mancher Gemeinsamkeiten des Sprachgebrauchs wesentlich von den andern Theilen unterscheidet. Noch mehr ist zu betonen, dass die vielfach abrupte, springende und dadurch oft dunkle Darstellungsweise und Gedankenfolge dieser Rede ihr einen von den andern Reden des Buches durchaus abweichenden Charakter verleiht. Schwerlich lassen sich diese Verschiedenheiten durch die Annahme einer starken spätern Ueberarbeitung gerade des Elihu-Stückes[2]) sämtlich beseitigen. An Kraft und Rundung der Sprache wie an Klarheit der poetischen Anschauung steht diese Rede, auch wenn ihr Text der Verbesserung besonders

1) De Wette (ich kann nicht ermitteln, ob schon in Aufl. 1 der Einleitung, aber in Aufl. 4, 1833), Ewald, Bleek, Delitzsch, Kuenen, Nöldeke, Dillmann, Schrader, Reuss, Strack, Vatke, Cheyne, Driver, König, E. Kautzsch, Duhm; Bedenken schon bei Eichhorn.

2) Budde.

bedürftig sein sollte, in ihrer ganzen Anlage den übrigen Theilen auffallend nach. Sie ist offenbar von einem Spätern eingeschoben worden, um die in der Rede Gottes liegende Rechtfertigung Hiobs abzuschwächen, weil diese Rechtfertigung bedenklich und gefährlich gefunden wurde.

Die Bedenken, die den Verfasser der Elihu-Rede zu seiner Einschaltung bewogen, sind unbegründet; denn in der Rede Gottes und im Epilog wird an Hiob nicht sein Murren wider Gott, nicht sein Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit, nicht sein Pochen auf die eigene Gerechtigkeit gebilligt oder entschuldigt. Auch wird die von den drei Freunden vertretene Auffassung des Leidens als Strafe oder Züchtigung durchaus nicht als unter allen Umständen verkehrt von Gott abgewiesen. Gottes Eintreten für Hiob kann sich nur beziehen auf die Verneinung eines bedingenden Zusammenhangs zwischen Sünde und Leiden in den besondern Erfahrungen Hiobs. Es soll in der Rede Gottes zur Geltung kommen, dass es überhaupt noch ein anderes Leiden gibt, das nicht als Strafe und nicht als Züchtigung aufzufassen ist; jede allgemeingiltige Erklärung für die Verursachung des Leidens wird abgelehnt. Ebenso bringt diese Rede auch für den speciellen Fall Hiobs nicht zum Ausdruck, worin das Leiden seine Veranlassung habe; es bleibt unerklärt, weil dem einzelnen Leidenden überlassen sein soll, im Glauben an Gottes Güte auch in den unbegreiflichen Lebensführungen die Hand des in allen seinen Werken unerforschlichen Gottes zu erkennen. Das eben ist das für Hiob Rechtfertigende, dass er von dem Gott, den er nicht versteht, nicht lassen kann. In diesem Nichtlassenkönnen, in der innerlichen Nöthigung, mit dem unverstandenen Gott fort und fort sich zu beschäftigen, ist bei Hiob vorbereitet und eigentlich schon gegeben diejenige Lösung, auf welche die Rede Gottes als auf die allein allgemein anwendbare und werthvolle hinweisen will.

Es ist die Anschauung ausgesprochen worden, dass auch die Rede Gottes, obgleich ein älterer Bestandtheil des Buches als die Elihus, doch der ursprünglichen Dichtung nicht angehöre.[1]) Ohne sie würde dann in den Reden die Lösung

---

1) Cheyne, *Job and S.*, S. 48. 69f.

eines Problems überhaupt nicht gegeben: das ursprüngliche Buch wäre „der Ausdruck der sich widerstreitenden Gedanken eines ernsten, warmfühlenden Mannes über die grosse Frage des Leidens". Die Dichtung könnte wohl in einer solchen kürzern Form abgeschlossen gewesen sein. Aber der Umstand, dass in den Verhandlungen zwischen Hiob und den drei Freunden eine unmittelbare Hinweisung auf das Auftreten Gottes nicht gegeben wird, scheint mir die Annahme späterer Hinzufügung der Rede Gottes nicht nothwendig zu machen. Es ist unbestreitbar, dass diese Rede, die auf die Lage Hiobs gar nicht eingeht, wie der ganze übrige Dialog es thut, von ihm absticht. Offenbar war es die Absicht des Verfassers der Rede Gottes, die Lösung auf indirectem Wege zu geben. Diese Absicht kann ebensogut der Verfasser der Disputation zwischen Hiob und den Freunden verfolgt haben als ein späterer Erweiterer; denn das kann nicht in Frage kommen, dass die Rede Gottes ursprünglich ein selbständiges Ganze gewesen wäre. Nach Form und Inhalt ist sie darauf angelegt, der Abschluss zu vorhergegangenen Auseinandersetzungen zu sein. In ihr ist, mit Ausnahme einzelner Episoden[1], nichts enthalten, was nicht dem ursprünglichen Dichter angehören könnte, und es ist doch wahrscheinlicher, dass dieser von vornherein die Reden zu einem lehrhaften Ausgang gelangen lassen als dass er lediglich ein psychologisches Stimmungsbild entwerfen wollte.

2. § 197.

Was die Rede Gottes nicht ausspricht, bringt der Prolog zum Ausdruck. Er lässt eine bestimmte Anschauung von der Bedeutung des über Hiob verhängten Leidens erkennen. Hiobs Heimsuchungen haben hiernach ihre Veranlassung in der widerstreitenden Beurtheilung seiner Frömmigkeit von Seiten Gottes und des Satans. Des Satans Absicht, Hiob durch Unglück zu Fall zu bringen, wird vereitelt und Hiobs Frömmigkeit bewährt. Gottes Plan besteht also darin, durch Trübsal Hiobs Lauterkeit nicht sowohl zu erproben als zu befestigen. Das Leiden Hiobs erscheint hier als ein Bewährungsleiden, nicht

1) S. unten S. 763f.

eigentlich als ein Prüfungsleiden, wie von Andern die Auffassung des Prologs verstanden worden ist. Dass der Prolog leistet was die Rede Gottes abweist, eine Erklärung des Leidens Hiobs, ist nur ein scheinbarer Widerspruch. Die Abweisung in der Rede Gottes bezieht sich auf das praktische Verhalten des Frommen im Leiden. Ihm gebührt es, von Gott auch das Unverständliche hinzunehmen. Damit ist aber durchaus nicht verwehrt, über die Bedeutung des Leidens im einzelnen Falle zu reflectieren, wie der Prolog seinerseits es thut. Er stimmt mit dem in der Rede Gottes gezogenen Resultat des Redekampfes durchaus überein, indem auch er ein anderes Leiden annimmt ausser dem Strafleiden und dem Züchtigungsleiden. Desshalb liegt in der Idee des Prologs keine Veranlassung, ihn und dann auch den mit ihm im engsten Zusammenhang stehenden Epilog, wie es von einzelnen Seiten geschehen ist[1]), dem ursprünglichen Buch abzusprechen.

Der Gottesname Jahwe wird in den Reden mit einer vielleicht auf späterer Correctur des Textes beruhenden Ausnahme[2]) nicht angewandt. Im Prolog und Epilog kommt er vielfach vor. Aber hier redet der Dichter selbst. Der Dichter seinerseits gebraucht diesen Namen auch in den Einführungen der Rede Gottes. Nur in dem einen Ausspruch des Prologs: „Jahwe hat gegeben und Jahwe hat genommen; der Name Jahwes sei gepriesen“ [3]) wird dieser Gottesname dem Hiob in den Mund gelegt, vielleicht desshalb weil hier eine Höhe des Glaubens geschildert wird, die auch der Gemeinschaft der Jahwereligion als Vorbild dienen soll, sodass also auch hier nicht eigentlich Hiob sondern der Dichter spricht, vielleicht auch, weil hier ein vorliegender Spruch reproduciert wird, wenn nicht etwa für diese Stelle ebenfalls spätere Ueberarbeitung des Textes anzunehmen ist.[4]) Die sachlichen Widersprüche des Prologs mit den Reden haben nicht viel zu bedeuten. Der schwerwiegendste der Widersprüche würde sein, dass Hiob einmal in den Reden[5]) der „Söhne seines Leibes“ als Lebender gedenkt, wenn darunter seine eigenen Kinder zu verstehen wären, da nach dem Prolog alle seine Kinder starben. Keinen-

1) De Wette u. A.; vgl. König. 2) c. 12,9. 3) c. 1,21.
4) So nach Andern K. Kautzsch, S. 66f. 5) c. 19,17.

falls können mit dem Ausdruck „Söhne des Leibes“ Enkel gemeint sein; auch ist doch wohl die Meinung des Prologs, dass in den Söhnen und Töchtern die ganze Nachkommenschaft Hiobs den Untergang findet. Wahrscheinlich ist aber mit „mein Leib“ der Mutterleib gemeint, für den das Wort *beṭen* die gewöhnliche Bezeichnung ist, während es von den Zeugungsorganen des Mannes kaum gebraucht wird.[1]) Es ist dann in der fraglichen Stelle nicht von Söhnen sondern von Brüdern Hiobs die Rede, oder eher allgemein von Stammesgenossen, da das Wort „Mutterleib“ hier wie im Arabischen von dem Geschlechtsverband gebraucht sein könnte. Dann liegt ein Widerspruch nicht vor. Dagegen stimmt Hiobs Schilderung seines frühern Wohlstandes, worin er sich als einen in der Stadt Angesehenen darstellt[2]), kaum zu der Erzählung des Prologs, wonach er ein Hirtenfürst ist, den man sich nicht in einer Stadt wohnend zu denken hat. An andern Stellen wird in den Reden die Erzählung des Prologs als bekannt vorausgesetzt, so vielfach die Art der Krankheit Hiobs und wenigstens einmal der Tod seiner Söhne.[3]) Im ganzen aber ist in den Reden irgendwelche bestimmte Situation des Helden nicht streng festgehalten. Die Reden behandeln allgemein menschliches Unglück, ohne das besondere Hiobs überall im Auge zu haben. Trotzdem kann man annehmen, dass der Dichter des Prologs der selbe war wie derjenige der Reden, und ist, abgesehen etwa von jenem einen mindestens unsichern Fall eines directen Widerspruchs, nicht einmal genöthigt, an Vergesslichkeit des Verfassers zu denken. Er konnte mit Bewusstsein in der Ausführung der Reden von der besondern Geschichte Hiobs absehen, die ihm nur als Substrat diente, um von Leidenszuständen überhaupt zu handeln. Irgendeine erzählende Einleitung müssen die Reden immer gehabt haben, um verständlich zu sein, und es spricht nichts dafür, dass eine ursprüngliche andere durch den jetzigen Prolog verdrängt worden wäre.

Weit eher lässt sich annehmen, dass der Prolog — und dann gewiss auch der Epilog — nicht jünger sondern vielmehr

1) Auch Deut. 7,13; 28,4. 11. 18. 53; 30,9; Mich. 6,7 nicht zweifellos.
2) c. 29. 3) c. 8,4; vgl. c. 29,5.

älter ist als das übrige Buch, nämlich einem ältern Prosabuch Hiob angehört, dessen mittlern Theil der Dichter der Reden durch eine grosse, jetzt das eigentliche Buch darstellende Einschiebung ersetzte.[1]) Die auf jeden Fall zwischen den erzählenden Stücken und den Reden bestehende Discrepanz erklärt sich am einfachsten aus dieser Annahme. Der Dichter hat dann aber sicher mindestens den Schluss des Prologs und den Anfang des Epilogs neu redigiert zur Anpassung an seine Reden. Dass er den Prolog wenigstens dem Stoffe nach vorfand, geht am deutlichsten daraus hervor, dass der Hiob des Prologs, dessen Frömmigkeit die Zweifel des Satans zu Schanden machen soll, gewiss ursprünglich gedacht war als ein durch keine Heimsuchung erschütterter Gerechter und dass er dann nicht ganz passt zu dem Hiob der Reden, der in seinem Kampfe mit Gott doch bis an die Grenzen der Frömmigkeit weicht.[2]) Die vorliegende Verschiedenheit ist aber nicht so gross, dass wir annehmen müssten, der Dichter habe die Erzählung des Prologs unverändert übernommen.

Der Epilog steht und fällt mit dem Prolog, den er zur Voraussetzung hat. Auch in ihm ist etwas mit der Idee des Redencomplexes Unverträgliches nicht zu erkennen, sodass er von dem Verfasser der Reden entweder geschrieben oder doch übernommen worden sein kann. Die Meinung ist irrig, dass der Verfasser des Epilogs wieder zu der alten Vergeltungslehre zurückkehre, da eben der fromme Hiob zuletzt doch wieder glücklich werde. Dass es so dem Frommen unter allen Umständen ergehe, sagt der Epilog durchaus nicht, aber in dem besondern Falle Hiobs, wie der Prolog ihn darstellt, erfordert es Gottes Gerechtigkeit, ihm sein Glück wiederzugeben, da er nur zur Ueberführung des Satans auf die Probe gestellt werden soll. Dass ein Ersatz des einmal Verlorenen überhaupt nicht möglich ist, dass gestorbene Kinder durch neue

1) Budde, Duhm; schon Cheyne (*Job and S.*, S. 66ff.) vermuthete in dem Prolog (aber nicht in dem Epilog) den Rest eines Prosabuches Hiob (später hat Cheyne anders geurtheilt). Noch früher hat Wellhausen die Annahme ausgesprochen, dass der Dichter Stoff und Form des Prologs aus der Volkssage entlehnte; so nachher auch Andere (Budde, S. IX).

2) Budde; dagegen K. Kautzsch, der den Prolog wie den Epilog von dem Verfasser der Reden frei gedichtet denkt.

nicht wiedergegeben werden, konnte den Dichter nicht von dieser Darstellung abhalten, weil es auch dem grössten Dichter nicht möglich ist, den innerlichen Frieden zur Darstellung zu bringen, der den Verlust überwunden hat. So war der Verfasser des Buches Hiob genöthigt, eine Darstellung zu geben oder auch als überkommen beizubehalten, die in äusserlichen Vorgängen zum Ausdruck brachte was im wirklichen Leben des Frommen oft nur als ein innerlicher Vorgang sich vollzieht, dessen allein er selbst sich bewusst ist. Das Ende des Ganzen im Epilog entspricht dem Gesetz der poetischen Gerechtigkeit, die einen versöhnenden Ausgang herstellt mit den Mitteln, welche dichterische Darstellungskunst überhaupt zur Verfügung hat. Einen solchen Abschluss zu wählen, hatte der Dichter um so mehr Veranlassung als sein Epilog gewiss nicht seine eigene Erfindung ist, sondern allem Anschein nach ebenso wie der Prolog aus der Volkssage oder vielleicht geradezu aus einem ältern Prosabuch herübergenommen wurde. Nicht der Umstand, dass dem Hiob zuletzt wieder Glück zu Theil wird, wohl aber die äusserliche Abwägung seines neuen Wohlergehens zu dem frühern Unglück spricht dafür, dass auch hier der Bericht von dem Verfasser des Buches nicht frei gestaltet worden ist.

3. §198.

Ausser der Rede Elihus machen noch einige Details den Eindruck späterer Einschiebsel. Die Schilderungen des Nilpferdes und Krokodils am Schluss der Worte Gottes [1]), obgleich beide in ihrer Art schön, sind schwerlich ursprüngliche Bestandtheile.[2]) Die detaillierte Beschreibung vergisst hier, dass es sich um Rede Gottes handelt; die Form der belehrenden Frage an Hiob ist aufgegeben, und die beiden Stücke lesen sich wie in Poesie umgesetzte naturwissenschaftliche Beschreibungen. Auch sind im allgemeinen in dem Buche die Beobachtungen des Dichters, namentlich die aus der Thierwelt,

1) c. 40,15—41,26.

2) Gegen die Echtheit Eichhorn, Ewald, Dillmann, Vatke, Kuenen (*Onderz.*[2]); zweifelnd Cheyne (*Job and S.*, S. 56f. 69; das Stück ist nach ihm wahrscheinlich eine spätere Zuthat zu der ihrerseits bereits spätern Rede Gottes), Duhm.

dem Leben der arabischen Wüste entlehnt. Daneben kommen sonst nur wenige und dazu unsichere Beziehungen auf ägyptische Verhältnisse vor. Aber auch die Beschreibung des allerdings zu den Wüstenthieren gehörenden Straussen in der Rede Gottes[1]) erweckt Bedenken, da sie in der Form den übrigen Reflexionen über die Thiere in dieser Rede nicht entspricht.

Auch von zwei auf einander folgenden Abschnitten der letzten Rede Hiobs muss bemerkt werden, dass sie in den Plan des Ganzen nicht recht passen. Hier handelt Hiob an einer Stelle über den Lebensausgang des Gottlosen, der sich ein Haus baut wie das der Motte und wie eine Wächterhütte, der vom Schrecken wie von einem Wasserstrom ereilt und vom Sturmwind über Nacht dahingerafft wird.[2]) Dann redet Hiob über das Erkenntnissvermögen des Menschen, der wohl in den Bergwerken die Tiefen der Erde zu erforschen im Stand ist, dagegen den Ort der Weisheit nicht zu finden vermag.[3]) Von diesen beiden Darstellungen lässt die erste Hiob unvermittelt übergehen zu der sonst von ihm bekämpften Beurtheilungsweise der Freunde und nimmt die andere vorweg was erst Gottes Rede ihn lehrt, sodass nachher diese Belehrung im Grund überflüssig ist.[4]) Aber die Darstellung des zweiten Stückes entspricht allerdings dem Charakter der übrigen Dichtung, namentlich auch in der schönen Digression über die Tiefen der Erde. Es ist nicht gerade undenkbar, dass der Dichter, wie er auch sonst Hiob mancherlei Wahrheiten in den Mund legt, an denen dieser doch nicht festhält, so ihn hier vorbereitender Weise das wollte ergreifen lassen, was schliesslich Gottes Rede ihm zur Gewissheit macht. Es wäre aber dann von der Kunst des Variierens, die der Dichter sonst bekundet, zu erwarten, dass er den Gedanken, den er hier vorwegnehmen wollte, nicht in einer der Rede Gottes so ähnlichen Form zum Ausdruck gebracht hätte. Jedenfalls ist die Schlussrede Hiobs nicht von Haus aus ein fort-

---

1) c. 39,13—18. 2) c. 27,7—23. 3) c. 28.

4) Gegen die Echtheit: Wellhausen (in Bleek's Einleitung[4]), Vatke, Kuenen (*Onderz.*[2]); bei c. 28: Reuss, Cheyne (*Job and S.*, S. 41), der c. 27,8—23 für umgestellt ansieht, für entnommen aus einer Rede Zophars (S. 38), Duhm, der über c. 27,7—23 ähnlich urtheilt wie Cheyne.

laufender Zusammenhang. Sie ist eingeleitet mit: „Da antwortete Hiob und sprach“ [1]); dann folgt weiterhin noch zweimal die Einführung: „Und es fuhr Hiob fort, seinen Spruch vorzutragen und sprach“.[2]) Das scheint darauf zu verweisen, dass diese Stücke ursprünglich einen Zusammenhang nicht bildeten.

Gegen kleinere Bestandtheile sind auch sonst noch hie und da Bedenken zu erheben, und an verschiedenen Stellen mag etwas zugesetzt, ausgefallen oder in Unordnung gerathen sein. Wie es scheint, liefert der von dem masoretischen vielfach abweichende, namentlich erheblich kürzere Text der Septuaginta nicht in sehr grossem Umfang die Mittel zur Herstellung des ursprünglichen Wortlautes.[3])

Drittes Capitel.

Der Dichter des Buches Hiob.

1. § 199.

Man hat früher an hohes und sehr hohes Alter des Buches Hiob gedacht. Das beruht auf einer Verwechselung des Alters der dargestellten Verhältnisse mit der Zeit des Dichters. Nicht an einen vormosaischen Verfasser, nicht an Mose, wie der Talmud wollte, nicht an die Salomonische Zeit, wohl auch nicht an die assyrische, wie Andere meinten, ist zu denken. Jesus Sirach, dessen hebräischer Text das Buch Hiob zwischen Ezechiel und die zwölf Kleinen Propheten stellt, hielt ihn anscheinend nicht für uralt.[4])

Mit dem Problem, welchem das Buch Hiob gewidmet ist, der Frage nach der Erkennbarkeit der göttlichen Vergeltung in den Lebensführungen des einzelnen Menschen, beschäftigte man sich in Israel reflectierender Weise erst seit der deuteronomischen Zeit. Bis dahin war die alte Auffassung herrschend, dass Gottes Gerechtigkeit wohl im allgemeinen dem Guten Gutes, dem Bösen Böses sende, abschliessend aber

1) c. 26,1. 2) c. 27,1; 29,1.
3) S. das Für und Wider bei Budde, S. XLVIff.
4) S. Smend, Theol. Literaturzeitung 1897, C. 165f.

sich erst in den Führungen des Volkes offenbare.[1]) Schon die Sage von Hiob, die im Prolog erhalten ist und die ihrerseits dem Propheten Ezechiel, als er von dem gerechten Hiob redete, gewiss vorlag, handelte von der Bedeutung des Leidens eines einzelnen Frommen; aber sie warf, wie es scheint, nicht die Frage auf, wie solches Leiden im allgemeinen mit der göttlichen Vergeltung zu vereinbaren sei, sondern liess in einem bestimmten Falle das Leiden des Frommen dazu dienen, sein Wohlverhalten als uneigennützig zu bewähren.[2]) Erst die Verhältnisse des dem Untergang entgegengehenden und dann dem Untergang verfallenen Reiches Juda und des damit zu Ende gehenden Volksthums Israels verlangten eine Antwort auf die Frage, wie die göttliche Vergeltung in dem Schicksal des Einzelnen sich vollendet darstelle. Die von Ezechiel vertretene Auffassung, dass nur der Einzelne zu büssen habe an seiner Person für das, was er gefehlt, wird im Buche Hiob von allen Seiten geltend gemacht: die Freunde so gut wie Hiob zweifeln nicht daran, dass der Einzelne nur für sich persönlich der Gottheit verantwortlich sei. Die Anschauung, dass Kinder für die Sünde des Vaters Strafe zu tragen hätten, wird, wie von Ezechiel, so auch an einer Stelle des Buches Hiob ausdrücklich abgelehnt.[3]) Es ist schon desshalb kaum anzunehmen, dass der Dichter einer ältern Zeit angehöre als der des demnächst bevorstehenden oder des bereits gekommenen Exils.[4]) Der Verfasser des Buches Hiob hat aber noch mehr beobachtet als bei jenem Propheten der ersten Zeit des Exils zur Aussprache kommt. Er ist zu der Erkenntniss gelangt, dass in dem Leben des Einzelnen die persönliche Gerechtigkeit und das eigene Schicksal, äusserlich angesehen, sich nicht immer entsprechen. Aus dieser weiter gehenden Reflexion könnte man schliessen wollen, dass der Verfasser des Buches Hiob einer spätern Zeit angehöre als Ezechiel. Nothwendig ist diese Folgerung meines Erachtens nicht. Der Prophet beabsichtigt, den sich selbst rechtfertigenden Zeitgenossen die Berufung auf die Schuld der ungehorsamen Väter zu nehmen. Aber eben dieselben

---

1) S. oben S. 740f. 2) So richtig Budde. 3) c. 21,19.

4) Diese Zeitansetzung bei Dillmann (1891), König (kurz vor dem Exil), Driver (in oder kurz nach dem Exil), Ley (nach dem Jahr 597 unter Zedekia).

Zeitverhältnisse, aus denen das Bedürfniss dieser Berufung und ihrer Widerlegung hervorging, mussten auch die andere Frage nahe legen, ob denn jeder Einzelne, der unter den über Juda hereinbrechenden Züchtigungen zu leiden hatte, durch sein persönliches Verhalten verursacht habe, dass er seinerseits in das Leiden hineingezogen wurde. So konnte die Reflexion des Buches Hiob zu der selben Zeit entstehen wie die Behauptung des Propheten. Beide widersprechen sich durchaus nicht; denn aus dem im Buche Jeremia ausdrücklich formulierten Gedanken Ezechiels, dass das Essen der sauren Trauben das Stumpfwerden der Zähne zur Folge habe, ist durchaus nicht als Ezechiels Meinung zu entnehmen, dass was hier als Folge erscheint, immer und einzig jene Ursache habe.

Unter den Neueren haben manche das Buch Hiob für nachexilisch gehalten.[1]) Ich sehe meinerseits weder in seiner Sprache noch in seinem Verhältniss zu andern alttestamentlichen Schriften eine irgendwie zwingende Veranlassung, das Buch später anzusetzen als in der Zeit des bereits gekommenen Exils. Aelter wird es kaum sein. Dass Ezechiel unser Buch Hiob bereits gekannt habe, ist jedenfalls aus der Erwähnung des gerechten Hiob bei ihm nicht zu erweisen, und der offenbare Zusammenhang der Verfluchung der Geburt bei Jeremia[2]) und im Munde Hiobs[3]) lässt verschiedene Beurtheilung zu. Eliphas redet von den Vätern der Weisen, denen das Land für sie allein gegeben war, ohne dass ein Fremder durch ihre Mitte hindurchzog.[4]) Diese Aussage denkt offenbar für die Gegenwart das Gegentheil der darin geschilderten Situation. Sie passt auf nachexilische Zeit, wo den Juden das Land nicht allein gehörte[5]), ebensogut aber auf die Zeit seit der Invasion der Chaldäer, wo die Judäer nicht mehr allein die Herren im Lande waren und fremdländische Auffassung auch ihre Denkweise beeinflusste. Die Schilderung der Weisheit in der Schlussrede Hiobs mag von dem nachexilischen

---

1) So mit Ansetzung in verschiedenen Perioden der nachexilischen Zeit Vatke, Cornill, Kuenen (*Onderz.*[2]), Cheyne (*Founders of Old Testament Criticism*, 1893, S. 347f., während er in *Job and S.*, S. 71ff. den Grundstock des Gedichtes früher ansetzte), Wildeboer, E. Kautzsch, Budde (früher anders urtheilend), Duhm.

2) Jer. 20,14—18. 3) c. 3,3—11. 4) c. 15,19. 5) Duhm.

Einleitungstheil des Spruchbuches abhängig sein; aber sie gehört schwerlich zu den ursprünglichen Bestandtheilen der Dichtung.[1]) Ein anderes nicht auszuscheidendes Wort: „Bist du vor den Hügeln empfangen worden?"[2]) steht unverkennbar in Beziehung zu einer Aussage über die Uranfänglichkeit der Weisheit in eben jenem Theile des Spruchbuches[3]); aber auch ohne in dem Hiobtext eine nachträgliche Aenderung nach dem Spruchbuch anzunehmen[4]), lässt sich die Priorität auf Seiten der Hiob-Stelle denken. Keine Zeit ist der Entstehung der im Buche Hiob vorgetragenen Reflexion günstiger als gerade der Anbruch des Exils. Wenn in einer Rede Hiobs davon gehandelt wird, dass Gott Räthe und Priester gefangen fortführe, Könige in Fesseln lege, Edle und Gewaltige der Verachtung und Ohnmacht preisgebe[5]), so macht dies den Eindruck, als ob der Dichter derartiges erlebt habe. Da die Ansetzung des Buches bald nach dem Untergang des Reiches Ephraim[6]) sich mit seiner Anschauungsweise nicht verträgt, so bleibt nur übrig, an die Zeit nach der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar zu denken.[7]) Der Prophet Jeremia in seinem Verfolgungsleiden, der als „Jahwes Knecht" bezeichnete Hiob in seinem Unglück, der leidende Knecht Jahwes bei dem exilischen Propheten sind Gestalten, welche in dem Zusammenhang einer bestimmten Periode zu stehen scheinen.

§ 200. **2.**

Wo der Verfasser des Buches Hiob gelebt hat, lässt sich mit einiger Sicherheit nicht ermitteln. War seine Zeit die des Exils, so schrieb er doch schwerlich in Babylonien, da sich keine Beziehungen auf dortige Verhältnisse finden. Ebensowenig ist anzunehmen, dass der Verfasser sich in Aegypten aufgehalten habe. Abgesehen von den in ihrer Echtheit unsichern Beschreibungen des Nilpferdes und Krokodils sind die Hinweisungen auf ägyptische Dinge geringfügig. Auch in der Schilderung des Nilpferdes wäre für einen in Aegypten leben-

---

1) S. oben S. 764. 2) c. 15,7. 3) Spr. 8,25. 4) Duhm.

5) c. 12,17 ff.

6) Ewald (Anfang des 7. Jahrh.), Nöldeke, Reuss, Schrader (erste Hälfte des 7. Jahrh.), Riehm (Anfang des 7. Jahrh.).

7) So Ley.

den Autor auffallend, dass der Strom, der gegen das Thier andringt, ohne seine Sicherheit zu erschüttern, als „ein Jordan" bezeichnet wird.[1])

Die meisten und gerade die anschaulichsten Schilderungen der Dichtung sind dem Leben der Wüste entlehnt. Der Dichter beschreibt den in der Hitze versiegenden, von der Karawane vergeblich gesuchten Bach. Er beobachtet und nennt mit Namen die dem Wüstenbewohner so bedeutungsvollen Gestirne. Er weiss von Zauberverständigen, die auch ihnen gegenüber ihre Kunst erweisen, wie solche in der arabischen Wüste wohl allezeit heimisch gewesen sind. Die von ihm gezeichneten Thiergestalten passen ausnahmslos — Nilpferd und Krokodil fallen als anscheinend spätere Zusätze ausser Betracht — in die arabische Wüste. Der Löwe wird oft und in verschiedenen Lebensäusserungen geschildert, wie er ausgeht auf Raub, wie er lagert in den Schlupfwinkeln; der Wildesel kommt wiederholt vor; Schakale und Straussen werden erwähnt; beschrieben wird die Fähigkeit des leichten Gebärens bei den Weibchen des Steinbockes und den Hinden, die Unzähmbarkeit des Wildochsen. Der Dichter beobachtet den Adler, wie er auf Felsen sein Nest baut und von der Höhe auf die Beute stösst, den Habicht, wie er nach Süden zieht, die Raben, wie sie hungernd umherfliegen. Vor allem die Schilderung des Rosses in seiner Kraft, wie es springt gleich der Heuschrecke, schnaubt und den Boden scharrt, wie es der Rüstung entgegenzieht, des Schreckens spottend, wie es den Kampf von ferne wittert und der Drommete folgt, ohne sich zu wenden vor dem Schwerte, entspricht der Benutzung und Werthschätzung des Pferdes bei den Beduinen. Diese Wüstenbilder passen auf die von dem Dichter für seinen Helden gewählte Situation als Hirtenfürst im Land Uz. Aber nur der Situation zu Liebe konnte der Dichter sie nicht erfinden; sie setzen jedenfalls genaue Bekanntschaft mit der arabischen Wüste voraus.

Es mag anzunehmen sein, dass der Verfasser im Süden Palästinas am Saume der Wüste seinen Wohnort hatte, schwerlich in der Wüste selbst; denn in seinen Schilderungen und

1) c. 40,23.

Bildern spielt neben dem Acker, den auch der Beduine zuweilen bebaut, der Weinberg mehrfach eine Rolle. Des Weinbergs wird an einer Stelle gedacht, nachdem eben vorher von dem Steppenthier, dem Wildesel, die Rede gewesen ist[1]); dort, wo man jenen und diesen beobachten konnte, scheint der Dichter gelebt zu haben, also etwa in der Nähe des Edomiterlandes, das an die Wüste grenzt und in alter Zeit Weinberge gehabt zu haben scheint.[2]) Ebendort suchte, vielleicht im Anschluss an eine Tradition, die Septuaginta die Heimat Hiobs, das Land Uz, und dorthin gehört Eliphas von Teman.

Auf ganz bestimmte Zeitverhältnisse und auch auf eine bestimmte Localität verweist gewiss die freilich in ihrer Zugehörigkeit zu dem ursprünglichen Buch angefochtene[3]) zweimal vorkommende Schilderung armer Menschen: dem Wildesel gleich leben sie in Horden, anscheinend in der Wüste und Gebirgsöde, von wo aus sie Streifzüge in das bebaute Land unternehmen, das Viehfutter auf dem Feld einheimsen und Nachlese halten im Weinberg; ohne Mantel des Nachts, ohne Decke in der Kälte suchen sie, triefend vom Regen der Berge Zuflucht in den Felsen.[4]) Leider fehlen uns Anhaltspunkte zur nähern Bestimmung dieser armseligen und verachteten Menschenklasse. Schwerlich passt ihre Schilderung auf Zustände in Aegypten oder Babylonien, eher auf eine Zeit despotischer Fremdherrschaft im palästinischen Lande, als Flüchtlinge in den Grenzgebieten sich aufhielten, auf Verhältnisse, wie sie etwa zur Zeit der babylonischen Herrschaft dort bestanden haben mögen. Der Verfasser könnte sie beobachtet haben, wenn er zur Zeit des Exils an den Grenzen des Edomiterlandes eine Zuflucht gefunden hatte bei der über Juda hereingebrochenen Katastrophe.

1) c. 24,5f. 2) Num. 20,17. 3) Duhm. 4) c. 24,4ff.; 30,1ff.

Sechster Abschnitt.

Das Buch Kohelet.

Erstes Capitel.

Inhalt, Tendenz und Integrität des Buches Kohelet.

1. §201.

Das Buch Kohelet trägt seinen Namen von dem Epitheton, das der Verfasser dem in dem Buche redenden König Salomo beilegt. Die Ueberschrift des Buches lautet: „Worte Kohelets, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem".[1]) Die sonst nicht vorkommende Bezeichnung *kohelet* hat man verschieden gedeutet. Ihre femininische Form ist am wahrscheinlichsten daraus zu erklären, dass es sich um eine Art Amtsnamen handelt und solche Namen in semitischen Dialekten hie und da im Femininum gebildet werden, wie es scheint nicht sowohl um die Amtswürde abstract zu bezeichnen als um mit dem Femininum das Neutrum zum Ausdruck zu bringen und zu sagen, dass das mit dem Namen Angegebene in seiner grössten

---

Literatur zu Abschnitt 6: Sebastian Euringer, Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht, 1890. — Paul Kleinert, Der Prediger Salomo, Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erörterungen zum Verständniss (Programm des Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Berlin), 1864. Charles Henry Hamilton Wright, *The Book of Koheleth ... considered in relation to modern criticism, and to the doctrines of modern pessimism, with a critical and grammatical commentary*, London 1883. T. K. Cheyne, *Job and Solomon*, 1887 (s. zu § 184). Derselbe, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1899 (s. zu § 74), S. 182ff. Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. I, Hft. 4, 1898, S. 143—159: „Zeit und verfasser des Kohelet".

Commentare: F. Hitzig, KEH. 1847, 2. Aufl. von W. Nowack 1883. Franz Delitzsch 1875 (s. zu § 178). Wilhelm Volck 1889 (s. zu § 174). C. Siegfried 1898 (s. zu § 178). G. Wildeboer 1898 (s. zu § 77).

---

1) c. 1,1.

Sachlichkeit, in seiner höchsten Potenz vorhanden sei. Der Ableitung nach hängt *ḳohelet* gewiss zusammen mit *ḳāhāl* „Versammlung, Gemeinde" und scheint darnach den an die Gemeinde sich Wendenden, den Prediger zu bezeichnen, wie schon die alexandrinische Uebersetzung in ihrer Wiedergabe Ἐκκλησιαστής das Wort verstanden hat. Vielleicht ist Ausgangspunkt für diese Benennung die Angabe des Königsbuches, dass Salomo die Aeltesten Israels um sich „versammelte"[1]) und eine Ansprache an sie hielt.[2])

Das Buch Kohelet ist im eigentlichen Sinn eine Lehrschrift, das einzige Buch im Alten Testament, welches den ernstlichen Versuch macht zu einer zusammenhängenden Auseinandersetzung bestimmter Anschauungen. Im Buche Hiob werden nur Meinungen gegen Meinungen gestellt, und das Resultat hat der Leser selbst zu ziehen. Im Buche Kohelet dagegen wird wenigstens die Absicht verfolgt, Behauptung aus Behauptung zu entwickeln, sei es — was sich verschieden beurtheilen lässt — durchweg in dem Buche, sei es nur in einzelnen Abschnitten. Freilich ist dies sehr unvollkommen erreicht worden, und mehr noch als das Buch Hiob, wo wenigstens jede einzelne Rede zu einem eine psychische Situation schildernden Zusammenhang abgerundet ist, fällt das Buch Kohelet immer wieder zurück in die althebräische Form des für sich allein stehenden Lehrspruches. Die Einzelsprüche sind auch hier in der dem hebräischen Sinnspruch eigenthümlichen poetischen Form des Parallelismus gestaltet. Die andersartigen Partieen sind in rhetorisierender Prosa geschrieben. Desshalb und mehr noch seinem Inhalt nach kann das Buch nur mit Rücksicht auf einzelne Stellen und auf seine Entstehung aus der Spruchweisheit zu den poetischen Schriften gezählt werden.

Der wesentliche Inhalt der Predigt oder wohl vielmehr der Gegenstand der Betrachtung des Buches ist sogleich am Anfang in einem kurzen Worte zusammengestellt: „Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Kohelet, Eitelkeit der Eitelkeiten; Alles ist eitel".[3]) Es soll damit nach den weitern Ausführungen gesagt sein, nicht nur dass die Dinge, die der Verfasser dieser Ausführungen beobachtet hat, vergänglich, sondern auch dass

---

1) I Kön. 8,1 (*jakhēl*); vgl. v. 55—61. 2) Siegfried. 3) c. 1,2.

sie resultatlos sind, da sie keine dauernde Befriedigung gewähren. Wechselnde Darstellungen dieses Gedankens kehren immer wieder. Zweifelhaft aber bleibt, welche praktischen Folgerungen das Buch aus dieser Beurtheilung gezogen wissen will. Verschiedentlich wird darin die Anschauung vorgetragen, dass im menschlichen Leben das Glück des Augenblickes zu geniessen sei, da es ja doch nur kurze Zeit währe; an einzelnen andern Stellen dagegen wird Furcht vor Gott und seinem Gericht dem des vergänglichen Glückes sich Erfreuenden drohend eingeschärft. Es fragt sich, in welchem Verhältniss diese verschiedenartigen Aussagen zu einander stehen, ob und inwieweit sie zu vereinbaren sind.

2. § 202.

Das Buch beginnt mit einer Ausführung des als Thema vorangestellten Gedankens der Eitelkeit aller Dinge. Der Mensch hat von der Mühsal, womit er sich abmüht, keinen Erfolg; denn wie in der Natur Alles sich wiederholt, ohne Neues zu erzeugen, so auch im Menschenleben: es gibt nichts Neues unter der Sonne.[1]) Kohelet hat, als er darnach trachtete, zu erkennen was unter dem Himmel geschieht, erfahren, dass alles Thun eitel ist, weil Krummes nicht gerade und Mangel nicht zählbar wird, dass auch Weisheit und Erkenntniss nichts sind als „Haschen nach Wind", weil sie Kummer und Schmerzen erzeugen.[2]) Er hat sich abgemüht in allen möglichen Werken und Erwerbungen; er ist grösser geworden als irgendeiner, der vor ihm war in Jerusalem, hat seinen Augen nichts versagt und sich gefreut an all seinem Erarbeiteten. Aber er hat dies alles erkannt als Eitelkeit und als Haschen nach Wind. Auch das Erwerben von Weisheit bringt keinen Gewinn. Denn ein Schicksal wartet des Weisen wie des Thoren, und wer arbeitet muss das Erarbeitete einem Menschen lassen, der nach ihm kommen wird und, ob er nun weise oder thöricht ist, herrschen wird über all das mit Mühsal Gewonnene. Also bleibt für den Menschen nichts übrig als sich der Gabe Gottes zu freuen: essen und trinken und seine Seele Gutes sehen lassen bei seiner Arbeit.[3]) Alles in der Welt hat seine Zeit,

1) c. 1,3—11. 2) c. 1,12—18. 3) c. 2,1—26.

über die Gott verfügt. Dem Menschen ist es gesetzt, das, was der Augenblick bietet, als eine Gabe Gottes entgegenzunehmen. Nur des Momentes ist er sicher, da er nicht weiss, was die kommende Zeit bringen wird, da er einerlei Schicksal hat mit dem Vieh und wie dieses vom Staube kommt und zum Staube geht. „Ich sah, dass es nichts Besseres gibt als dass der Mensch sich freue bei seiner Arbeit, denn das ist sein Theil; denn wer wird ihn sehen lassen, was nach ihm sein wird?“ [1])

Von hier ab hört eine fest zusammenhängende Folge der Darstellung auf, und es wird oft schwierig, einen Gedankengang zu errathen. Nur der Grundton der Stimmung bleibt im wesentlichen der selbe wie bisher. Eine Ordnung der einzelnen Reflexionen ist hier so wenig zu erkennen, dass zur Erklärung des vorliegenden Thatbestandes die Annahme geltend gemacht werden konnte, in einer Handschrift des Buches Kohelet sei durch einen Unfall die Folge ihrer Blätter alteriert worden. Genügende Anhaltspunkte zur Begründung dieser Vermuthung fehlen indessen, und der Zustand des Buches lässt sich entweder durch die Annahme von Interpolationen oder auch aus dem Schwanken der Stimmung und des Urtheils bei einem einzigen Verfasser erklären.

Nach jenen allgemeinen Betrachtungen über den Werth des menschlichen Lebens folgt zunächst die Beurtheilung besonderer Lebensverhältnisse. Sie läuft darauf hinaus, dass mancherlei Lebenslagen nicht gut zu nennen seien. Der Gedanke an so viele Bedrückte, die keinen Tröster haben, veranlasst Kohelet, glücklich zu preisen die Verstorbenen und glücklicher die Todtgeborenen. Alles Abmühen und Trachten ist Eitelkeit unter der Sonne, besonders wenn Einer für sich allein ist und nicht für einen Andern arbeitet. Besser überhaupt ist es im Leben, zu zweien zu sein. An dieser Situation des Daseins in Gemeinschaft wird nun eben doch nichts auszusetzen gefunden, und obgleich Lebenslagen hatten dargestellt werden sollen, die nicht gut sind, verweilt die Betrachtung einige Zeit bei dieser bessern, wie auch noch in spätern Abschnitten Ideenassociation von dem Thema ableitet. Anscheinend

1) c. 3,1—22.

nach einer in der Geschichte gemachten Beobachtung werden dann ein junger König, der aus Armuth durch Weisheit zum Königthum gelangt ist, und ein alter thörichter König einander gegenübergestellt. Aber auch der jenem zuschallende Jubel ist eitel und vergänglich, also auch dies eine Situation, die wenigstens nicht auf die Dauer gut ist.[1])

In der Form von Sentenzen wird sodann eine Reihe nur lose zusammenhängender Weisheitslehren gegeben, namentlich solche, die auf die Ausübung des Cultus Bezug haben, auf Opfer, Gebet, Gelübde. Der verbindende Gedanke scheint zu sein, dass bei Nichtbeachtung der vorgetragenen Lehren die nur äusserliche Uebung Eitelkeit sein würde.[2])

In einem wieder mehr einheitlichen Stücke werden Gefahren und Täuschungen des Reichthums behandelt. Das Ergebniss ist die Anschauung, welche in die Mitte des Abschnittes gestellt ist und an Aussprüche am Anfang des Buches anklingt, dass es bei dem Reichthum darauf ankomme, ihn zu geniessen und sich an der Arbeit zu freuen; das ist eine Gabe Gottes.[3])

Ebensowenig wie der Reichthum an sich macht den Menschen das Begehren glücklich, denn es wird nie gestillt. Was der Mensch sein wird, ist vormals bestimmt. Wer aber wüsste, was ihm gut ist in der kurzen Lebenszeit? Diese Frage nach dem, was dem Menschen gut ist, gibt Veranlassung zu einer neuen Sammlung von Sentenzen, in denen der Verfasser aus persönlicher Erfahrung heraus ausspricht, was er zwar nicht für gut, aber unter den verschiedenen Möglichkeiten wenigstens für das Bessere hält. Auch diese Sentenzen, so die eine darunter: „Besser der Todestag als der Geburtstag", entsprechen vielfach der Stimmung des ganzen Buches, bringen aber trotzdem keine zusammenhängende oder fortschreitende Lebensbetrachtung. Ein Ausruf des Verfassers über den geringen Erfolg seines Strebens nach Weisheit beschliesst diese Spruchreihe. Zwei Behauptungen werden dann noch hinzugefügt, die bei dem Trachten nach Weisheit bestätigt gefunden wurden: dass es unter tausend Weibern keines gebe, wie es sein sollte, und dass die Menschen, aufrichtig von Gott geschaffen, viele Künste suchen.[4])

---

1) c. 4,1—16. 2) c. 4,17—5,8. 3) c. 5,9—6,6. 4) c. 6,7—7,29.

Nach einem allgemein gehaltenen Lobe der Weisheit werden wieder besondere Anwendungen derselben in Lehrsprüchen behandelt. Gehorsam gegenüber dem Willen des Königs wird eingeschärft. Dem Weisen aber ist bekannt, dass, unabhängig vom menschlichen Regiment, für Alles Zeit und Gericht gesetzt ist, was Andere nicht erkennen unter Verhältnissen, wo der Mensch über den Menschen herrscht, ihm zum Bösen. Dass eine gerechte Vergeltung besteht, ist vielfach aus den Schicksalen der Menschen nicht zu ersehen. Weil es eitel ist, sich mit dem Aufsuchen der Vergeltung abzumühen, kommt die Darstellung auf den Satz zurück, dass es kein Glück für den Menschen gebe als zu essen und zu trinken und sich zu freuen; das werde ihn begleiten bei seiner Arbeit durch die Tage seines Lebens, die Gott ihm gibt unter der Sonne.[1])

Der Mensch, der Gottes Rath nicht ergründen kann, weiss nicht, was ihm begegnen wird — nur das Eine, dass aller Menschen, der Weisen wie der Thoren, der Tod wartet. Weil nun im Tode keine Gemeinschaft ist mit dem, was unter der Sonne geschieht, so ist dem Menschen zu rathen, dass er in weissen Kleidern und mit gesalbtem Haupte sich des Lebensgenusses erfreue, des Weibes, das er liebt, der Arbeit, die er verrichtet; denn in dem Todtenreich ist von diesem allem nichts zu finden.[2])

Nicht an dem Menschen und seiner Begabung liegt der Erfolg, sondern an Zeit und Zufall. Das Einzige, was Nutzen bringt, ist Weisheit; aber auch sie kommt oft nicht zur Anerkennung.[3])

Anknüpfend an den Gedanken des Vorzugs der Weisheit folgt wieder eine Reihe lose neben einander stehender Sentenzen, deren Thema zunächst vorwiegend die Gegenüberstellung des Vortheils der Weisheit und der Verderblichkeit der Thorheit bildet, aber ohne dass die Auswahl der Sprüche sich streng an das Thema bände.[4]) Weiterhin lesen wir Sentenzen, die dies Thema ganz fallen lassen und verschiedentliche Lebensregeln geben, welche darauf hinauslaufen, dass der Mensch nicht selbst sein Leben einrichten und dessen Erfolg bestimmen kann, sondern dass dies bei Gott steht. Desshalb

---

1) c. 8,1—15. 2) c. 8,16—9,10. 3) c. 9,11—18. 4) c.10,1—20.

gebührt es dem Menschen, sich im Vertrauen auf Gott des Schauens der Sonne zu freuen, ehe die Tage der Finsterniss kommen, deren viele sein werden.[1])

Der Gedanke an den freudlosen Ausgang des Lebens veranlasst zu einer Aufforderung an den in der Fülle der Kraft stehenden Jüngling, sich des Lebens zu freuen, ehe denn die Tage kommen, an denen man kein Gefallen findet, an deren Ende der Staub zurückkehrt zur Erde, wo er gewesen, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben. Mit den Worten: „Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Kohelet; Alles ist eitel" schliesst die Rede Kohelets.[2])

Angehängt ist ein Epilog, der davon berichtet, dass Kohelet Sprüche in Menge ersonnen und herausgegeben habe. Der Leser wird gewarnt vor den vielen Büchern und dem vielen Studieren und ihm als „Endwort" eingeschärft: „Gott fürchte und seine Gebote bewahre, denn das ist der ganze Mensch; denn alles Thun bringt Gott in das Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse".[3])

3. § 203.

Den Epilog sehen die Einen an als von dem Verfasser des übrigen Buches herrührend[4]), die Andern als einen spätern Zusatz.[5])

Wenigstens die letzte Ermahnung des Epilogs[6]) scheint bestimmt auf eine andere Hand hinzuweisen; denn nicht das Grundthema des Buches Kohelet von der Eitelkeit der Eitelkeiten, auch nicht die den Lebensgenuss empfehlende Summe seiner Lebensregeln bildet hier, wie man erwarten sollte, den Ausgang, sondern die Forderung der Gottesfurcht. Sie ist allerdings auch dem übrigen Buche, wenigstens in der uns überlieferten Form, nicht fremd, erhält hier am Schluss aber durch die Begründung mit dem sonst von Kohelet in dieser Weise nicht genannten Gericht eine besondere Färbung. Das

1) c. 11,1—8. 2) c. 11,9—12,8. 3) c. 12,9—14.

4) Ewald, Kleinert, Nöldeke, Kuenen, Delitzsch, Cornill, zweifelnd Nowack und mit Bezug auf v. 13f. Driver.

5) Reuss, Cheyne, König (der auch v. 8 zum Epilog zu ziehen geneigt ist).

6) c. 12,13f.

Gericht ist an dieser Stelle nämlich offenbar als ein jenseitiges gedacht, in welchem, was auf Erden verborgen bleibt, offenbar werden wird. Und auch wenn das Gericht sich hier, wie an andern Stellen des Buches, als diesseitiges auffassen liesse, bliebe es doch sehr sonderbar, dass statt der Empfehlung des Lebensgenusses, auf die es dem Buche sonst ankommt, als „Endwort" nur eine Bedingung dieser Empfehlung hingestellt wird, nämlich die Gottesfurcht und das Halten der Gebote Gottes. Namentlich die Hinweisung auf die Gebote ist befremdend, da von ihnen im übrigen Buche nicht die Rede ist ausser an einer wohl nicht unverändert gebliebenen Stelle.[1])

Wenn es desshalb nothwendig scheint, die abschliessende Forderung einem Leser zuzuschreiben, so wird mindestens auch noch die unmittelbar vorhergehende Aussage[2]) von dem vielen Bücherschreiben und Studieren ebenso zu beurtheilen sein; denn mit dieser beiläufigen Bemerkung konnte das Buch kaum schliessen. Der Verfasser des Endes des Epilogs wollte offenbar den bedenklichen Eindruck des Buches abschwächen, und mit der Warnung vor Büchern und Studieren soll wohl gerade vor solchen Reflexionen gewarnt werden, wie Kohelet selbst sie anstellt.

Es liegt nahe, unter diesen Umständen den ganzen Epilog als spätern Zusatz anzusehen. Aber doch verträgt sich die Verweisung in seinem Anfang auf Kohelet als eine andere Person sehr wohl mit dessen Einführung als des Redenden im Eingang des Buches. Der Verfasser dieser Fiction hat sie zu Ende geführt und kann nun schliessen mit einer eigenen Bemerkung über den fingierten Verfasser. Es wäre kaum verständlich, aus welchem Interesse ein Späterer den Hinweis auf Salomos Weisheit und auf die Abfassung von Sprüchen durch ihn hinzugefügt haben sollte.

§ 204. 4.

Der Schluss des Epilogs sticht entschieden von dem Lehrgehalt des ganzen übrigen Buches ab. Aber auch über diesen deutlich wahrnehmbaren Contrast hinaus ist die Meinung des Buches selbst durchaus nicht klar und übereinstimmend.

---

1) c. 8,5. 2) c. 12,12.

Das an die Spitze des Buches gestellte Thema: „Alles ist eitel", das alle Dinge dieses Lebens auf eine Linie zu stellen scheint, steht in einem Gegensatz zu der anderwärts in dem Buch ausgesprochenen Lehre, dass man geniessen solle was der Augenblick als angenehm bietet. Der Gegensatz ist aber nicht ein Widerspruch. Jene Erkenntniss kann diese Maxime veranlassen, wenn sie nämlich den Moment eben um seiner Vergänglichkeit willen auszunützen räth. Dennoch aber will Kohelet nicht bloss den vergänglichen Genuss empfehlen; er warnt sogar an mehreren Stellen davor als vor etwas Verderblichem. Der Genuss erscheint ihm nur dann als befriedigend, wenn er sich als das Resultat des in ernster Bemühung Erarbeiteten darstellt. Auch werden dem Genuss Schranken gesetzt durch die hie und da empfohlene Gottesfurcht — in Stellen, die aber wohl einer besondern Beurtheilung unterliegen — und durch die Rücksichtnahme auf das Gericht, das sich in den Geschicken der Menschen, wenn auch nicht überall erkennbar, vollziehe. Aber eine Hinweisung auf diese das Verhalten des Menschen regelnden Grundsätze findet sich doch nur vereinzelt. Der Grundton des Ganzen bleibt das Verzweifeln an dem Auffinden von etwas Sicherm und Bleibendem.

Die am Schluss des Buches gegebene Schilderung des Alters und seiner Beschwerden ist gewiss aus der Erfahrung geschöpft; diese Lebenslage passt zu der Stimmung verschiedener anderer Sätze und Abschnitte, deren Verfasser nach einem erfolglosen Leben in tiefer Trauer auf frühere Freuden zurückzublicken scheint und desshalb Denen, welche solche Freuden noch in heiterer Jugend geniessen können, die Benutzung des vergänglichen glücklichen Momentes empfiehlt, indem er ihnen zugleich das Bewusstsein weckt, dass dieser Moment eben vergänglich sei.

Eine fest in sich geschlossene Darstellung und Anschauung ist in dem Buche nicht zu finden. Desshalb das Buch in den Theilen, die auf den an seine Spitze gestellten fraglos einheitlichen Abschnitt[1]) folgen, von einer grössern Anzahl ver-

---

1) c. 1—c. 3

schiedener Autoren verfasst zu denken[1]), ist kaum erforderlich. Die Annahme scheint mir nicht ausgeschlossen, dass — abgesehen von kleinern Interpolationen — in dem Gesamtinhalt sich das Ringen ein und desselben Verfassers nach einer Weltanschauung, die er noch nicht gefunden hat, widerspiegelt. Das Buch bekundet nur geringe Befähigung für eine zusammenhängende Beurtheilung der Dinge; dieser Mangel zeigt sich, ob wir nun an einen oder an mehrere Verfasser denken, in den schwerfälligen Versuchen, die Form des Einzelspruches zu einer zusammenhängenden Entwickelung zu erweitern. Immer wieder fällt die Darstellung in die altgewohnte Maschal-Form zurück und schreitet dann auf Grund von Ideenassociation in dieser Form weiter, indem das Thema, von dem gehandelt werden sollte, vergessen wird.[2]) Es ist desshalb nicht befremdlich, dass sich einzelne Sprüche finden, die sich den allgemeinen Tendenzen des Buches nur auf Umwegen eingliedern lassen. Schwerlich auch fordern die verschiedenen stets wieder aufgegebenen Ansätze zu einer fortlaufenden Darstellung die Annahme mehrerer Verfasser. Diese Anlage des Buches kann beruhen auf der Schwerfälligkeit und Unsicherheit eines einzigen Autors, der eine fortschreitende Entwickelung nicht zu Stande zu bringen vermochte.

Die an einer Stelle gegebenen Vorschriften für das cultische Verhalten[3]) fallen freilich ganz aus dem Rahmen der übrigen Anschauungsweise heraus; es ist schwer denkbar, dass sie dem Verfasser des Grundstockes des Buches angehören.[4])

Nicht ohne Inconsequenzen, welche sich kaum einem einzigen Verfasser zuschreiben lassen, ist ferner die Vorstellung des Buches von einem zu erwartenden Gericht. Der zusammenhängende Abschnitt am Anfang[5]) nimmt zweifellos eine im menschlichen Leben waltende göttliche Gerechtigkeit an: während dem guten Menschen von Gott Weisheit, Erkenntniss und Freude gegeben wird, bestimmt Gott dem Sünder, zu sammeln und zu erwerben und es einem Andern zu überlassen, der besser ist vor Gott.[6]) Der Verfasser dieses Stückes glaubt an eine göttliche

1) Siegfried, der vier Erweiterer des Grundstockes annimmt und noch mehrfach kleinere Zusätze.

2) Vgl. Kleinert, S. 21f. 3) c. 4,17—5,5. 4) So mit Siegfried.

5) c. 1—c 3. 6) c. 2,26.

Weltordnung, zu der nichts hinzuzufügen, von der nichts wegzunehmen ist.[1]) Nach seiner Ueberzeugung richtet Gott den Gerechten und den Frevler.[2]) Ebenso heisst es auch an späterer, ihrer Herkunft nach aber zweifelhafter Stelle, dass Gott über den Menschen, welcher sein Gelübde nicht hält, zürnt und das Thun seiner Hände verderbt.[3]) Trotzdem wird weiterhin bemerkt, dass es Gerechte gebe, denen es ergehe nach den Werken der Frevler, und dass es Frevler gebe, denen es ergehe nach den Werken der Gerechten. Desshalb verzweifelt hier der Verfasser an der Erkenntniss der göttlichen Vergeltung.[4]) So viel aber ist deutlich, dass an allen diesen Stellen und so noch sonst in dem Buch an kein anderes Gericht gedacht wird als das im irdischen Menschenleben sich vollziehende. Von einem Jenseits ist dem Verfasser jenes ersten Abschnittes des Buches überhaupt nichts bekannt: der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Vieh; ein Schicksal wartet ihrer aller, die Rückkehr zum Staube[5]), sodass es nach dem Tod einen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten nicht gibt.

Mit der Vorstellung einer irdischen Vergeltung verträgt sich sehr wohl die wiederholt vorgetragene Aufforderung, die Freude des Augenblickes zu geniessen, da sie als eine Gottesgabe anzusehen sei. Der Genuss wird gerade auch desshalb empfohlen, weil man nicht wisse, ob nicht der nächste Moment die richtende Heimsuchung bringen werde. Dagegen passt die am Schluss des Epilogs ausgesprochene Warnung vor dem über alles Verborgene ergehenden Gericht schwerlich in den Rahmen dieser Anschauung. Aber auch in dem nicht zum Epilog gehörenden Satze: „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, und dein Herz sei guter Dinge in den Tagen deiner Kraft, und wandle in den Wegen deines Herzens und nach dem Gefallen deiner Augen; doch wisse, dass über dies alles Gott dich in das Gericht bringen wird“[6]) — befremdet nach dem Vorhergehenden die Hinweisung auf das „Bringen in das Gericht“. Da sie auch den Zusammenhang mit dem Folgenden unterbricht, ist sie gewiss eine Glosse. Ebenso ist wahrscheinlich die bald darauf folgende, für Kohelet zwar nicht unmögliche,

1) c. 3,14. 2) c. 3,17. 3) c. 5,5. 4) c. 8,14. 5) c. 3,19 ff. 6) c. 11,9.

aber in den Zusammenhang nicht recht passende Aufforderung: „Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend“ [1]) eine Glosse. Auch die wenigen andern Stellen, wo als die Summe der Lebensregeln hingestellt wird, dass man Gott „fürchten“ solle, sind alle im Zusammenhang befremdlich.[2]) Durch ihre Streichung erhält das Buch einen einheitlichern Charakter.

Das Buch Kohelet wird durch diese Streichungen keineswegs zu einer atheistischen Schrift gemacht. Es sieht auch ohne jene, wie es scheint, später eingetragenen Aussagen alle Schicksale des Menschen als von Gott ausgehend an und empfiehlt den Genuss des Wohlergehens eben als einer Gottesgabe. Kohelet glaubt an eine göttliche Vergeltung, die den Guten vor dem Bösen bevorzugt, obgleich er sie im einzelnen nicht erkennen kann. Aber er geht im allgemeinen nicht darauf aus, die Furcht vor Gott einzuschärfen, sondern fordert dazu auf, das unzuverlässige Leben zu nehmen, wie es ist, und seine vergänglichen Freuden nicht unbenutzt vorübergehen zu lassen. Erst ein Späterer hat die bedenkliche Moral durch die Einschaltungen von der Gottesfurcht gemildert und dadurch das Buch zu einem in der Gemeinde lesbaren gemacht.

Keinenfalls will das nach Streichung der Hinweisungen auf die Gottesfurcht übrig Bleibende in oberflächlich materialistischer Anschauungsweise den sinnlichen Genuss als solchen, das „Essen und Trinken“ für sich allein empfehlen. Das Buch, so wie es uns vorliegt, kennt keinen wirklichen Genuss als den, der gewonnen ist auf Grund ernstlicher Arbeit; nur als deren Resultat wird nach dieser Darstellung das Geniessen zur Freude und nur durch den Wechsel mit der Anstrengung erträglich. Es liegt, wie mir scheint, kein Grund vor, diese Beschränkung der Empfehlung des Genusses ausgeschlossen zu denken an solchen Stellen, wo sie nicht ausdrücklich zur Erwähnung kommt. Die damit vorgetragene Moral ist allerdings keine wesentlich andere als die der Vorsicht und des Eigennutzes.

---

1) c. 12,1. Für die Unechtheit von 11,9b; 12,1a Nöldeke u. A.

2) c. 3,14c; 5,6b; 7,18c; 8,12b. 13. Von Andern sind hiervon nur c. 8,12f., ausserdem auch die verwandten Stellen c. 3,17; 8,5 als unecht oder überarbeitet beanstandet worden.

Das dem ganzen Buche zu einer befriedigenden Weltanschauung Fehlende hat man vielfach übersehen: es liegt in dem Mangel der Erkenntniss von der alles Uebel überwindenden beseligenden Kraft der Liebe. Auf diesem Mangel beruht der Pessimismus des Buches, eben darauf die Empfehlung des sinnlichen Genusses. Die Schwäche des Verfassers oder auch der Verfasser ist der Egoismus. Kohelet weiss nur von einem in der Geschichte richtenden Gott, der straft, aber nicht von einem Gott, der liebend Wohlthun und Züchtigung an den Menschen ausübt. Kohelet seinerseits wendet sich nicht in hingebendem Vertrauen an Gott, sondern fürchtet ihn als einen solchen, der einschreitet, wo man ihm das ihm Gebührende entzieht. Und wo der Mensch zur Wohlthätigkeit aufgefordert wird, geschieht es doch nur mit Rücksicht auf die erwartete Vergeltung. „In's Wasser soll man sein Brod werfen"; dies wird nicht, wie es der Goethe'sche Spruch verstanden hat, in dem Sinne gesagt, dass man nicht „untersuchen" solle, „wohin die Milde fliesst", d. h. dass man unbesehen Wohlthat auszustreuen habe, sondern die Meinung ist, dass man, auch wo es nicht zu erwarten wäre, das weggegebene Brod „nach vielen Tagen wieder finde". „An sieben oder acht soll man austheilen" nur desshalb weil man „nicht weiss, welches Uebel über die Erde kommen wird", d. h., wenn ich die allerdings undeutliche Stelle richtig verstehe, weil man nicht weiss, wie man der Menschen bedürfen wird, die man durch Wohlthun sich verbindet. Das Leben zu zweien erscheint besser als das in der Einsamkeit, nicht desshalb weil die Gemeinschaft beglückt, sondern lediglich desshalb weil der Eine dem Andern hilft; ein „dreifacher Faden" gar zerreisst nicht leicht. Darnach wird auch die Aufforderung, sich des Lebens zu freuen mit dem „Weibe, das man liebt", schwerlich von der innerlichen Beseligung der ehelichen Gemeinschaft zu verstehen sein. Die Arbeit des Einsamen, der sich abmüht mit Reichthumserwerbung, ohne einen Sohn oder Bruder zu besitzen, ist für Kohelet nicht desshalb Eitelkeit, weil nur die Arbeit für Andere als beglückend gedacht würde, sondern desshalb weil jene Arbeit des Einsamen keinen Zweck habe.

Aber wenn es auch möglich erscheint, nach Ausscheidung einzelner Ueberarbeitungen in Stimmung und Gesinnung des

Buches bestimmte überall gleichbleibende Züge zu erkennen, so ist doch unbestreitbar, dass die Einheitlichkeit insofern fehlt, als eine consequent durchgeführte Gesamtanschauung nicht vorliegt. Dieser Umstand hat früher Verschiedene veranlasst, den Inhalt zu verstehen als ein Wechselgespräch mehrerer Stimmen mit verschiedenen Anschauungen. Eine solche Vertheilung lässt sich ohne Willkür nicht durchführen, und wenn die wirklichen oder scheinbaren Widersprüche sich doch nicht einer einzigen redenden Stimme zuweisen liessen, so müsste man eben, noch über einzelne kleinere Einschaltungen hinaus, zu der Annahme mehrerer Verfasser greifen.

Freilich finden sich in dem Buche manche Sprüche, die durch Gesundheit und Unbefangenheit der Lebensauffassung zu dem Pessimismus anderer Stellen in einen Gegensatz treten. Ueberhaupt fehlen nicht Contraste der Behauptungen und der Forderungen. Trotz der Erkenntniss, dass unter tausend Weibern kein solches Weib, wie es sein sollte, zu finden sei[1]), ergeht die Aufforderung, sich des Lebens zu freuen mit dem Weibe, das man liebt.[2]) Das Buch ermuntert dazu, sich beim Essen und Trinken zu freuen und preist doch glücklicher Den, welcher in ein Trauerhaus geht als Den, welcher in ein Weinhaus geht. An vielen Stellen wird die Weisheit empfohlen und gepriesen und daneben doch wieder behauptet, dass auch das Trachten nach Weisheit Eitelkeit sei. Es wird an einer Stelle gesagt, dass man nicht wisse, ob der Geist des Menschen nach dem Tod aufwärts steige[3]), und an einer andern Stelle behauptet, dass der Geist des Menschen zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben[4]) — ein nur scheinbarer Widerspruch, der kaum zu der Annahme einer Interpolation der zweiten Stelle nöthigt, denn mit der Rückkehr des Geistes zu Gott wird hier gemeint sein die Zurückziehung des individuellen Lebens von Seiten Gottes, aus dessen Leben jenes hervorgegangen war. Für diese Anschauung bleibt das Nichtwissen über das Loos des Menschengeistes nach dem Tode bestehen.

Gewiss ist es nicht ausgeschlossen, dass die mancherlei gegensätzlichen Behauptungen auf verschiedene Verfasser vertheilt werden können; aber es ist doch nicht gerade un-

---

1) c. 7,28. 2) c. 9,9. 3) c. 3,21. 4) c. 12,7.

möglich, sie dem selben Autor zuzusprechen. Wie nach der Meinung des Buches Kohelet das Leben selbst an Widersprüchen reich ist, so ist etwa auch des Verfassers Lebensbeurtheilung über Widersprüche nicht hinausgekommen. Es sind solche, die sich allerdings in einer höhern Einheit auflösen lassen. Nur ist es dem Verfasser, wenn es sich um einen einzigen handelt, nicht gegeben gewesen, diese Einheit zu finden; theilweise auch wollte er wohl die ihm offenbar durchsichtige Lösung absichtlich nicht geben, um seiner Darstellung nach Art der alten Spruchdichtung den Charakter des Räthselhaften zu verleihen.

Das Buch hat auch für die praktische Anwendung keine ganz festen Lebensregeln, sondern wie es empfiehlt, das Gute zu geniessen, so lange es da ist, und in das Böse sich zu schicken, wo man ihm nicht entgehen kann, so gebietet auch seine Moral, das zu thun, was den Umständen entspricht: nicht allzu gottlos und nicht allzu fromm; eine mittlere Praxis trifft in der Regel das mehr Zuträgliche. Auch von diesem Gesichtspunkt aus ist Mangel an Einheit in der Lehre des Buches nicht befremdlich. Die Widersprüche lösen sich durch die Voraussetzung wechselnder Umstände. Es kommt eben darauf an, sich so zu verhalten, dass man nach Möglichkeit den Beschwerden des Lebens entgeht, die herbeigeführt werden können durch Missgeschick, aber auch durch unbesonnene Handhabung des Genusses.

Zweites Capitel.

Abfassungszeit des Buches Kohelet.

1. §205.

Die Darstellung Salomos als Verfassers des Buches ist eine vollkommen durchsichtige Fiction, die irgendwelche Täuschung offenbar nicht beabsichtigt. „Kohelet", im Namen Salomos redend, schildert diesen doch wie eine vergangene, der Geschichte angehörende Persönlichkeit. Die Fiction wurde nur gewählt, um eine concrete Situation für den Redenden zu schaffen. Gerade Salomo ist desshalb als der Sprechende eingeführt, weil man ihn für einen eminenten Lehrer der Weisheit hielt,

als deren Vertreter der Verfasser des Buches somit sich selbst darstellt. Zugleich bot der durch seinen Reichthum und Lebensgenuss berühmte König in seiner Person die geeignete Veranlassung, von dem Werthe dieser Güter zu reden. Bei der Durchsichtigkeit der Fiction bedarf es für die Beurtheilung der wirklichen Herkunft des Buches nicht des Hinweises darauf, dass die darin vorgetragenen Anschauungen und vorausgesetzten Verhältnisse auf Salomo und seine Zeit durchaus nicht passen. Der Verfasser hat sich an die frei gewählte Rolle des königlichen Predigers so wenig gebunden, dass er in seinen Ausführungen vom König redet als von einem ihm Uebergeordneten und die Eigenschaften der Herrscher wie etwas ihm Fremdes bespricht. Auch passt schlecht in den Mund eines Königs die hilflose Klage über Bedrückung und Ungerechtigkeit im Lande, die abzustellen doch in seiner Hand liegen würde.

Das ist von vornherein als sicher anzunehmen, dass das Buch Kohelet später nachexilischer Zeit angehört und eine der jüngsten Schriften im hebräischen Kanon ist. Wenn irgendwo im Alten Testament die sprachlichen Indicien etwas darthun, so beweisen Wortvorrath und Wortbildung dieses Buches seine späte Entstehung. Die Sprache ist durch und durch mit Aramaismen versetzt. Sie bietet eine beträchtliche Anzahl von Wörtern, die nur noch in den jüngsten Büchern des Alten Testamentes, Chronik, Esra, Nehemia, Ester, Daniel oder sogar auch hier nicht und nur in dem Neuhebräischen der Mischna vorkommen. Auch die grammatischen Formen nähern sich dem Sprachgebrauch der Mischna: die Gesetze der Modusbildung und des Gebrauchs der Tempora sind in Auflösung begriffen; die Pronomina werden anders, namentlich das Personalpronomen gehäufter gebraucht als in der alten Sprache.

Nicht minder entscheidet für späte Zeit die Anschauungsweise des Buches. Obgleich sein Skepticismus in der Anwendung auf das sittliche und religiöse Gebiet nicht so ernst gemeint ist, wie er lautet, finden wir doch sonst in der ganzen alttestamentlichen Literatur keine Spur von einer so wenig frischen und kräftigen Auffassung des Lebens, auch nicht den Ansatz zu einer im Buche Kohelet immerhin versuchten Ergründung des Zusammenhangs der Dinge. Der freilich wenig ge-

glückte Anfang des Speculierens entspricht nicht der realistischen altisraelitischen Anschauungsweise und die altgewordene und übersättigte Lebensanschauung nicht jenem Frohmuth und jener Unbefangenheit Israels, welche auch noch in den ersten Zeiten nach dem Exil sich nicht ganz verloren haben. Vor allem aber zeigt die beginnende Auflösung der alten Vergeltungslehre, dass das Buch einer späten Zeit angehört. Aufgegeben hat es den von den Aelteren gepredigten Gedanken nicht, dass sich in dem Schicksal des Menschen das Gericht Gottes offenbare; aber seine Unsicherheit in der Beurtheilung des Lebens entspringt aus der Unmöglichkeit, dies Gericht thatsächlich nachzuweisen. Von der Vergeltung, welche die vorjeremianische Zeit an dem Volk Israel als einer Gesamtpersönlichkeit sich vollziehend dachte, ist im Buche Kohelet gar nicht mehr die Rede. Das Volk Israel spielt hier überhaupt keine Rolle, wird nicht einmal genannt. Kohelet redet, obgleich er deutlich genug jüdische Verhältnisse voraussetzt und zu der Judenschaft gehört, nur von Gott in seinem Verhältniss zum Menschen. Dieser Universalismus der Gottesidee ist hier bedeutungsvoller als im Buche Hiob, weil Kohelet unverhohlen als Jude auftritt, der Verfasser des Buches Hiob aber künstlich eine ausserisraelitische Situation schafft, mit deren Deutung er dennoch speciell für Israel eine Belehrung zu geben beabsichtigen kann.

2. §206.

Schwieriger ist zu sagen, welcher bestimmten Periode der nachexilischen Zeit das Buch zuzuweisen sei. Es werden offenbar concrete Verhältnisse, zweifellos die dem Verfasser oder den Verfassern gegenwärtigen, in dem Buche geschildert. Es ist die Rede von einer bestehenden Königsherrschaft, und dem sie Erwähnenden scheint die Möglichkeit offen zu stehen, den König zu beobachten und sich ihm zu nahen. Er weiss von Launen und Willkürlichkeiten des Herrschers, kennt eine in ihm gipfelnde Stufenfolge der Gewalten.[1]) Das bestehende Regiment wird nicht erfreulich gewesen sein, da eine andere Stelle von den Tagen, wo der Mensch über den Menschen

1) c. 5,7.

herrscht ihm zum Bösen, wie von gegenwärtigen spricht.[1] Die Klagen der Bedrückten klingen in dem Buch öfters wieder. Andererseits aber kann zu der Zeit, in welcher es geschrieben wurde, nicht allgemeine Knechtung der Angehörigen Israels bestanden haben. Es wird an einer Stelle, die allerdings schwerlich zum Grundstock des Buches gehört[2], vorausgesetzt, dass die Leser den Tempel besuchen, Opfer vollziehen und Gelübde darbringen, dass eine Priesterschaft die heiligen Gaben entgegennimmt. Ueberall aber ist von Beschränkungen der bürgerlichen Freiheit nicht die Rede; vielmehr nimmt das Buch an, dass Denen, welchen es predigt, mannichfache und reiche Entfaltung des Lebens in Genuss und Freude offen stehe. An eine Zeit der Verfolgung israelitischen Volksthums ist also nicht zu denken. Nach der Sprache, den Anschauungen und der vorausgesetzten politischen Situation kann als Abfassungszeit nur etwa der Ausgang der persischen[3] oder die griechische[4] Periode in Betracht kommen, nicht aber, wegen der geschilderten friedlichen Lage, die Zeit der makkabäischen Kämpfe. Für die Annahme, dass noch weiter herabzugehen sei[5], ist kaum ein Argument geltend zu machen. Sie wäre geradezu ausgeschlossen, wenn, wie es der Fall zu sein scheint, das hebräische Original des Ben Sira das Buch Kohelet und zwar auch einen der Zusätze zu dem Grundstock dieses Buches benutzt hat.[6] In der Sprache des Buches Kohelet, auch noch in der des Epilogs, hat man ältern Charakter erkannt als in dem Hebräischen der Mischna.

Deutliche Anspielungen auf griechische Anschauungen finden sich in dem Buche nicht. Zur Erklärung der Denkweise des Verfassers oder der Verfasser bedarf es nicht der Annahme griechisch-philosophischer Einwirkung, sei es von Seiten der griechischen Skepsis sei es des Epikureismus. Die im Grunde sehr realistische Auffassungsweise des Buches kann ohne philosophischen Einfluss spontan aus der Beobachtung des praktischen Lebens entstanden sein. Anklänge an griechische

1) c. 8,9. 2) c. 4,17—5,5. 3) Ewald, Delitzsch, Cheyne.

4) Hitzig, Kuenen, Nöldeke, Reuss, Vatke, Cornill, Siegfried, vgl. auch Driver, zweifelnd Nowack.

5) König u. A.

6) So Th. Nöldeke, ZAW. XX, 1900, S. 91f.

Redewendungen hat man vereinzelt finden wollen[1]), ohne dass sie doch mit Sicherheit als solche zu beweisen wären. In der breit ausgeführten allegorischen Beschreibung des Alters, welche die Arme des Alten als zitternde Hüter des Hauses, seine Beine als sich krümmende starke Männer, seine Zähne als feiernde Müllerinnen, seine Augen als trübe durch die Gitter Schauende darstellt, ist der Geschmack von griechischer Aesthetik jedenfalls nicht beeinflusst.

Wohl aber scheinen die geschilderten politischen Verhältnisse für die Entstehung in der griechischen Periode am besten zu passen; denn sie sprechen für das Bestehen einer kleinen Monarchie, wo es erreichbar war, dem Herrscher näher zu treten, wie es für die Zeit der Seleucidenherrschaft anzunehmen ist. Leider lässt sich mit einiger Sicherheit eine geschichtliche Grundlage für die Schilderung des aus Armuth und Gefangenschaft zu königlicher Würde erhobenen Jünglings und des thörichten alten Königs[2]) nicht finden.[3]) Allem Anschein nach beschreibt hier der Verfasser Selbsterlebtes.

Wenn das Buch von mehreren Verfassern abzuleiten sein sollte, würde es doch kaum weit auseinander liegenden Zeiten angehören. Erhebliche Differenzen des Sprachgebrauchs lassen sich in den einzelnen Abschnitten nicht erkennen, und die gegensätzlichen Anschauungen stehen, wenn sie überhaupt auf eine Composition verweisen, nicht so weit von ein-

---

1) Siegfried u. A. 2) c. 4,13ff.

3) Auch der Gedanke Winckler's, dass mit dem thörichten alten König Antiochus Epiphanes, mit dem Jüngling sein Neffe Demetrius gemeint sei, der nach dem Tode des Antiochus aus der Gefangenschaft in Rom entfloh und in Tripolis landete, sich aber kaum zehn Jahre lang (162 bis etwa 153) behaupten konnte, ist nicht recht befriedigend; denn Kohelets Schilderung macht doch den Eindruck, dass der alte und der junge König, die von ihm verglichen werden, sich irgendwie gegenüberstanden. Eher passt Winckler's Deutung von c. 10,16f. auf den „Knaben" Antiochus Philopator, für den nach dem Tode des Antiochus Epiphanes Lysias als Vormund die Regierung übernahm, und auf seinen Gegner, eben jenen Demetrius. Die eine wie die andere Deutung ist dann unmöglich, wenn wirklich schon Ben Sira das Buch Kohelet gekannt hat. Das selbe würde gelten für die Beziehung von c. 10,16 auf den „Knecht" Herodes (Cheyne, Das religiöse Leben, S. 201), wenn es überhaupt statthaft wäre, *naʿar* ohne nähere Bestimmung in dem Sinne von „Knecht" aufzufassen.

ander ab, dass man verschiedene Perioden daraus entnehmen könnte.[1])

Das Buch Kohelet ist vielleicht die jüngste unter den Schriften des Alten Testamentes. Aber die Summe aus dem in der alttestamentlichen Zeit Gewonnenen und Erarbeiteten ist in diesem Buche nicht gezogen. Wir haben es hier zu thun mit einem Seitenschössling am Stamme der altisraelitischen Literatur. Dies Reis hat neue Reiser nicht hervorgetrieben, weder in den spätern vorchristlichen Schriften des Judenthums noch in fernerer Zeit. Dennoch bezeichnet das Buch Kohelet am Ausgang der alttestamentlichen literarischen Entwickelung nicht etwa die Erschöpfung ihrer befruchtenden Kraft. In den Prophetenschriften des Volkes und den Erbauungsschriften der Gemeinde Israel überkamen spätere Geschlechter des Judenthums einen Besitz an Glauben und Hoffnung, welcher ihrem Leben den Inhalt gab. Vereinzelt wurde noch durch Schriften, die in den Kanon nicht Aufnahme gefunden haben, dies Erbtheil gemehrt. Aus seinem Boden ist, als die Zeit gekommen war, die neue Predigt des Evangeliums ersprossen.

1) So auch Siegfried.

Register.

I. Register der Stellen aus dem Alten Testament.

Numeri.

Deuteronomium.

Deuteronomium.

Josua.

Jesaja.

Jesaja.

Jesaja.

Jesaja.

Jeremia.

Jeremia.

Jeremia.

Jeremia.

Ezechiel.

Ezechiel.

Hosea.

Joel.

Amos.

Klagelieder.

Kohelet.

Ester.

Ester.

Daniel.

Esra.

Esra.

Nehemia.

I Chronik.

II. Sachregister.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

n. = Anmerkung.

III. Register der Autoren-Namen.

Nur für die Bemerkungen zur Geschichte der Disciplin.

Nachträge zu den Literaturangaben.

S. 11 Anmerkung 1 Z. 4 ist zu „3. Aufl. 1897" hinzuzufügen: 4. Aufl. 1901.

S. 20 Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Litteratur komparativisch dargestellt, 1900, S. 304—360 („Die Eurhythmie für sich allein betrachtet"). Eduard Sievers, Metrische Studien, I. Studien zur hebräischen Metrik, Erster Teil: Untersuchungen, 1901 (aus den Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der K. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften, Bd. XXI).

S. 43 am Ende: Henry Barclay Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1900.

S. 55 Literatur zu Theil 1ff.: *Textus hebraici emendationes quibus in Vetere Testamento neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen, J. Hooykaas, W. H. Kosters, H. Oort, edidit H. Oort*, Leiden 1900.

S. 56 Literatur zu Abschnitt 1: *The Hexateuch according to the revised version, Arranged in its constituent documents by members of the Society of Historical Theologie, Oxford, edited ... by J. Estlin Carpenter and G. Harford-Battersby*, 2 Bde., London 1900.

S. 77 Zu Exodus und Leviticus: B. Baentsch, HkAT. 1900.

— Zu Leviticus: Alfred Bertholet, KHC. 1901.

— Zu Numeri: J. A. Paterson, *SBOT.* 1900.

S. 123 Sven Herner, Ist der zweite Dekalog älter als das Bundesbuch? Lund 1901.

S. 140. Die Dissertation von L. B. Paton auch in dem *Journal of Biblical Literature*, Bd. XVI, 1897, S. 31—77. Dazu ferner: Derselbe, *The Original Form of Leviticus* XXI., XXII., ebenda Bd. XVII, 1898, S. 149—175 und *The Original Form of Leviticus* XXIII., XXV., ebenda Bd. XVIII, 1899, S. 35—60.

S. 220 W. Nowack, Richter-Ruth, HkAT. 1900.

S. 267 I. Benzinger, KHC. 1901.

S. 279f. Hermann Guthe und L. W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah, SBOT.* 1901. — Ernst Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, I und II, 1901. Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. III, Hft. 2, 1901, S. 458—489: „Die doppelte darstellung in Ezra-Nehemia". A. Van Hoonacker, *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone*, in der *Revue Biblique Internationale* X, 1901, S. 5—26. 175—199.

S. 301 s. oben den Nachtrag zu S. 220.

S. 305 Wilhelm Erbt, Die Purimsage in der Bibel, Untersuchungen über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen des späteren Judentums, 1900.

S. 412 Carl Heinrich Cornill, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia reconstruiert, 1901.

— Zu den Commentaren: Bernh. Duhm, KHC. 1901.

S. 586 Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. III, Hft. 2, 1901, S. 531—539: „Maleachi".

S. 602 Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. III, Hft. 2, 1901, S. 433—457: „Daniel als geschichtsquelle".

Berichtigungen.

S. 6 Anmerkg. Z. 3 v. o. l.: *Mystères*

S. 39 Z. 8f. v. o. l.: obgleich dieses die Fortsetzung der Chronik bildet.

S. 50 Z. 13 v. o. wäre Lucian zur Unterscheidung besser „Lucian von Antiochia" genannt.

S. 62 Anmerkg. 2 Z. 2 v. u. Anfang l.: *jectis*

S. 77 Literatur Z. 8 v. u. statt 1900 l. 1901

S. 87 Z. 1 v. u. l.: Gomorra

S. 199 Literatur Z. 1 v. u. l.: ZAW.

S. 205 Columnenüberschrift l.: § 55

S. 222 Z. 11 v. u. l.: ein,

S. 242 Anmerkg. 3 l.: I, 4,1b

S. 243 Anmerkg. 1 l.: 242

S. 281 Z. 8 v. u. statt: den Juden l.: jüdischen Priestern

S. 305 § 79 Z. 5 v. o. l.: Myrte

S. 390 Anmerkg. 2 Z. 3 v. o. am Anfang sind in einzelnen Exemplaren die Buchstaben Dil ausgefallen.

S. 501 Z. 18 v. o. l.: hindurchringen;

S. 602 Literatur Z. 1 v. u. statt: KHK. l.: KHC.

S. 622 § 165 Z. 12 v. o. l.: *kitāros*

S. 678 Anmerkg. 3 Z. 1 v. o. l.: *ʿammîm* und Z. 2 *ʿammî*

S. 730 Anmerkg. 4 Z. 1 v. u. l.: *Ḥizḳijjāh*

S. 772 Anmerkg. 1 l.: *jaḳhēl*

Druck von August Pries in Leipzig.